# L' EVOLUZIONE CREATRICE

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA

DIRETTA DA ANTONIO ALIOTTA

ENRICO BERGSON

# L'EVOLUZIONE CREATRICE

LIBRERIA SCIENTIFICA EDITRICE — NAPOLI

VIA MICHELE ZANNOTTI, 30 (Corso Umberto I)

# INTRODUZIONE

1\. *La filosofia francese nel sec. XIX e la reazione al positivismo.* — Il periodo della Restaurazione, fra il 1815 e il 1830, non fu solo un movimento politico e sociale, ma sopratutto un moto di reazione filosofica ai principii della Rivoluzione. All'astratta libertà dell'individuo, fuori della storia e della tradizione, si contrappone la potenza astratta dell'autorità che agisce dal di fuori sulla coscienza individuale; al criticismo si oppone il dogmatismo, e il De Maistre, il De Bonald, il Lamennais invitano ad aver fede nelle dottrine tradizionali della Chiesa.

Con la Monarchia di Luglio all'assolutismo si sostituisce un governo più temperato, nel quale trova il suo clima adatto l'eclettismo di Victor Cousin. Centro del suo sistema è la psicologia, « science universelle concentrée », considerata come fondamento e punto di partenza della metafisica. I suoi dati possiedono un valore irrefutabile.

Approfondendo l'intuizione, noi possiamo trovare nella nostra coscienza la ragione e il principio di tutto ciò che esiste o meglio la sua essenza, in quanto essa ci rende partecipi di una « Raison impersonelle » che è di natura divina e che reca in sè le verità universali e

necessarie, le categorie direttrici del reale. La verità, quindi, è intuita immediatamente. Ora, siccome questa intuizione è uguale in tutti gli uomini, ne deriva che è possibile ricavare e mettere insieme dai varii sistemi, che sono ciascuno per sè unilaterali, quel che c'è di vero e di sano.

L'eclettismo del Cousin conquistò tutte le cattedre e divenne la filosofia ufficiale francese, dominando incontrastata dal 1830 al 1860. Essa era un compromesso tra la rivoluzione e la reazione, tra la libertà e l'autorità e ben si adattava col suo equilibrio al governo costituzionale dell'epoca, che, come disse il Cousin, era insieme il trono e il paese, la monarchia e la democrazia, l'ordine e la libertà. Posto nel mezzo tra la psicologia e la metafisica, non si occupò per nulla dei problemi delle scienze naturali, anzi sembrò schivarli e lasciarli da parte.

Questa filosofia di compromesso, priva di originalità, doveva cedere il campo al positivismo che col Saint-Simon e col Comte pretese di estendere anche alla filosofia il metodo della scienza, eliminando ogni ricerca intorno a ciò che trascende i fenomeni. E al diffondersi del positivismo, che si annunziò come un tentativo di riforma sociale, molto contribuirono le due scoperte della legge della conservazione dell'energia e della teoria dell'evoluzione. *L'intelligenza* (1870) di Ippolito Taine è un'apoteosi del metodo scientifico applicato allo studio della coscienza umana: « Essa (la scienza) si avvicina infine e si approssima all'uomo. Essa ha oltrepassato il mondo visibile e palpabile degli astri, delle pietre, delle piante, in cui si voleva sdegnosamente confinarla. Ora essa si applica anche all'anima, fornita di strumenti esatti e penetranti di cui trecento anni d'esperienza han-

no provato la precisione e misurato la portata. Essa porta con sè un'arte, una morale, una politica, una religione nuova, ed il compito nostro è di cercarle ». A che si riduce l'anima per il Taine? Alla serie dei suoi avvenimenti, che in ultima analisi sono o sensazioni o immagini da esse derivate. E queste guardate dall'esterno ci si presentano come movimenti. Un parallelismo rigoroso, per cui a ogni termine della serie fisiologica corrisponde un termine della serie psichica, e viceversa. L'io non è che un aggregato, «un polipaio d'immagini»; lo spirito una semplice « metafora letteraria »! Questa dottrina del Taine è importante, perchè proprio in antitesi ad essa il Bergson ha costruito la sua teoria della durata reale.

Verso la fine del secolo in Francia, come altrove, il positivismo declina. Già nei *Primi principii* (1862) dello Spencer il metodo scientifico confessava i suoi limiti, arrestandosi davanti all'Inconoscibile; ma lo spirito umano non poteva rinunziare alla soluzione degli eterni problemi, e poichè l'intelletto si dichiarava impotente a risolverli, era naturale che ricorresse ad altre funzioni dello spirito, all'intuizione, alla coscienza morale, all'istinto per una più profonda penetrazione della realtà. La stessa teoria dell'evoluzione contribuiva a svalutare l'intelligenza: essa non è dal punto di vista evolutivo che un organo per l'adattamento vitale, utile certo per agire nell'ambiente fisico, ma che nulla può dirci dell'insieme della realtà e delle origini della vita.

D'altra parte l'esigenza di rivendicare la libertà del volere spingeva alla critica del determinismo scientifico; e lo sviluppo stesso delle nuove teorie geometriche e meccaniche mostrava che esse non hanno un valore universale e necessario, perchè sono possibili altre geo-

metrie diverse da quella di Euclide ed altri sistemi fisici, differenti dalla meccanica che si era venuta costruendo da Galilei in poi.

Questo movimento di reazione contro la scienza comincia dopo il 1870; ma anche quando dominavano il tradizionalismo, l'eclettismo e il positivismo, non erano mancati in Francia filosofi che avevano tenuta accesa la fiamma della libertà creatrice dello spirito. Il padre spirituale della nuova filosofia francese, di quella che è stata chiamata *philosophie nouvelle* fu a principio del secolo XIX il Maine de Biran che fin dal 1803 nella sua *Memoria sull'abitudine* e poi nel 1807 nelle *Memorie sulle percezioni oscure* contro il sensismo del Condillac rivendicò l'attività intima del volere che nel suo sforzo si coglie con una intuizione diretta.

2. *La coscienza dello sforzo secondo il Maine de Biran.* — Il Biran è il primo annunzio di Bergson. Egli segna l'inizio del nuovo indirizzo della filosofia francese, come dottrina della coscienza immediata, facendo del *sens intime*, della riflessione sulla nostra attività spirituale il metodo proprio della filosofia. La sua reazione è contro i sensisti, contro il loro metodo analitico ed estrinseco che non è capace di cogliere i fenomeni psichici interiori nella loro viva e calda concretezza, ma che li studia in se stessi, come semplici oggetti di analisi. Per il Biran il miglior metodo è quello sintetico, in cui la *réflexion*, cioè l'atto col quale l'Io si ripiega su se stesso e s'intuisce, coglie l'esperienza nell'atto stesso del suo costituirsi, del suo organizzarsi, e pone nello stesso tempo la realtà del soggetto e la realtà dell'oggetto, appreso come una resistenza al nostro sforzo.

Sin dalla sua prima attività filosofica quello di cui

il Maine de Biran s'interessa è di determinare nettamente il metodo e l'oggetto della ricerca: indaga e cerca di trovare se vi sia un atto in cui l'Io sia « dato a se stesso isolato da ogni fenomeno nella sua unità e semplicità. Il voto della filosofia moderna sarebbe allora realizzato e il fondamento della scienza stabilito ».

Scoprendo ciò che è l'Io in se stesso, cioè come fatto primitivo del senso intimo, come soggetto della conoscenza, si può ritrovarne il carattere indeformabile in tutte le formazioni psichiche di cui esso costituisce l'unità concreta. La scoperta di un tale Io, afferma il Biran, ci permette una conoscenza del reale più vasta e profonda di quella che le scienze naturali sogliono darci. Quindi bisogna assumere come punto di partenza e come metodo del proprio filosofare l'esperienza immediata del soggetto.

La filosofia non deve usare gli stessi schemi delle scienze naturali, come avevano già fatto il Locke e il Condillac: il metodo sperimentale è impotente ad attingere il mondo spirituale nella sua vivente concretezza. La scienza prescinde dalla conoscenza dell'attività originaria dello spirito: si limita ad osservare i fatti esteriori e a cogliere il loro legame o ordine di successione. Il naturalista, il fisico riconduce tutto a leggi sempre più generali, e in questo modo, tralasciando ogni nozione di causa, le lascia incomplete. Ben presto la scienza di astrazione in astrazione si sforzerà di elevarsi a una legge suprema, a una formula generale, di cui le leggi non sono che casi particolari, in cui tutto il reale è divenuto irreale, in quanto ai fatti concreti si sono sostituite nozioni astratte. Ma al di qua di questi fatti e di queste astrazioni c'è la causa concreta che la scienza ignora.

L'ignoranza della causa che costituisce una semplice lacuna nel campo delle scienze naturali, invece, è un grave errore nella scienza dello spirito: « Prescindete dalle cause e dall'Io che loro è identico, i fenomeni interiori non sono che astrazioni, entità logiche ». La *réflexion*, l'appercezione, l'esperienza intima è, infatti, l'esperienza di una causa, cioè del nostro attivo volere; il filosofo pone il principio della scienza in se stesso, anzi egli stesso è una causalità vivente. Astrarre la causa in psicologia significa distruggere tutta la scienza dell'uomo interiore.

Se da una parte si deve respingere l'empirismo e il suo metodo, come anche il sensismo del Condillac, che aveva disconosciuto l'elemento attivo della nostra vita psichica, tanto meno bisogna accettare il razionalismo innatistico. Questo ha bensì compreso che lo spirito umano non può essere studiato dall'esterno e che deve essere colto nella sua intima realtà; ma ha finito collo snaturare questa realtà, identificandola con una sostanza intesa assolutisticamente. L'« io penso » di Cartesio finì per perdere il suo carattere di io fenomenale per mutarsi in un soggetto sostanziale esistente in sè, fuori del pensiero. Invece il fatto primitivo di coscienza è relativo ed implica un rapporto tra due termini, tra soggetto ed oggetto, tra io e non io. La sostanza cartesiana è un'astrazione e astrazioni sono le idee innate.

Anche i sistemi tedeschi dell'« Idealismo trascendentale » e della « Filosofia della natura » cominciano con la riflessione tutta concentrata sul soggetto del pensiero, ma finiscono del pari col cadere nel campo delle astrazioni. Lo Schelling pone, infatti, l'Assoluto alla estremità di una serie di nozioni astratte, dove l'appercezione immediata dell'io sparisce del tutto, per far

posto ad una intuizione intellettuale da cui scaturiscono, non si sa come, forse per una « creazione misteriosa », il soggetto e l'oggetto insieme.

I razionalisti, pur cogliendo con felice intuizione il fatto primitivo di coscienza, hanno avuto torto nel disconoscere l'esperienza, relegandola nel solo mondo sensibile, contingente, mutevole; gli empiristi poi, pur partendo dalla concezione che solo l'esperienza ci dà la vera realtà, l'hanno concepita solo esteriormente, prescindendo da qualsiasi attività spirituale e praticando un metodo che ha reso impossibile la conoscenza della vita psicologica e del fatto primitivo di coscienza. Coi razionalisti bisogna cogliere il fatto primitivo nella coscienza; cogli empiristi bisogna ricavare tutto dall'esperienza, però intesa come riflessione interiore e non come esperienza sensibile.

Non v'è nulla d'innato nell'anima, neppure il soggetto pensante; anche questo è un fatto che deve avere un cominciamento. « Le stesse nozioni generali di causa, di forza, di sostanza, d'identità ecc. che noi applichiamo alla realtà esterna non sono a priori, nel senso che costituiscano l'antecedente della nostra coscienza (Kant), nè sono semplici formazioni psichiche dovute all'abitudine (Hume); ma sono ricavabili bensì immediatamente, con un atto libero dello spirito, dal fatto primitivo, cioè dalla coscienza stessa e costituiscono i punti di vista, da cui necessariamente la riflessione si pone nella nostra esperienza interiore ».

Come non v'è nulla d'innato, così non v'è nulla che sia completamente passivo. Il Biran nella nostra esperienza considera due aspetti: uno attivo, l'altro passivo, cioè l'azione e la sensazione. È un errore ridurre il soggetto tutto a sensazioni, a passività. La sensazione

può essere una modificazione accidentale del soggetto, ma non il soggetto stesso.

Già alcuni ideologi, il Cabanis e il Destutt de Tracy, sotto l'influsso dell'idea vitalista di spontaneità organica avevano posto in luce l'importanza dello sforzo volontario che accompagna i nostri movimenti, dicendo che proprio nella volontà l'io si manifesta e si conosce come individualità distinta dagli altri esseri, come soggetto che si oppone all'oggetto. Maine de Biran si spinge più avanti: scendendo nella profondità del suo spirito trova che il pensiero primitivo, nella sua origine, si identifica col sentimento di « un'azione o sforzo voluto ».

Questo sforzo è il fatto originario costituente la coscienza, il senso intimo, perchè l'Io nello sforzo motore volontario intuisce immediatamente sè come attività, e quindi come causa, e, avverte insieme come resistenza il non-io. Solo con lo sforzo e mediante lo sforzo si costituisce il soggetto.

Da questo io che si produce nello sforzo e si coglie nella riflessione derivano sia la conoscenza delle cose, con le nozioni generali che essa implica, sia la conoscenza di noi stessi, con il carattere d'individualità concreta che le appartiene. Inoltre, essendo l'Io fondamentale conoscenza concreta del « sujet qui fait effort », cioè un essere essenzialmente interiore, la sua intimità sfugge ad ogni analisi, ad ogni espressione logica o verbale, ad ogni definizione.

Il Maine De Biran precorre così il metodo bergsoniano della intuizione, quando parla della ricchezza di questo io che nessuna combinazione di concetti riesce a definire; e distinguendo questo io, che egli chiama «uomo interiore » dall'« uomo esteriore », anticipa la distinzione, che il Bergson farà nel suo *Saggio sui dati*

*immediati della coscienza*, dell'« io superficiale » simbolico, che è un prodotto dell'analisi astratta, dall'« io profondo », dall'io reale e concreto, che è colto dall'intuizione.

« L'uomo interiore, scriveva nel suo *Journal intime* (1919), non può manifestarsi all'esterno; tutto ciò che è immagine, discorso o ragionamento, lo snatura, altera le sue proprie forme, invece di riprodurle. Questo è il più grande ostacolo che la filosofia possa incontrare... Vi è, dietro questo uomo esteriore, che considera e di cui discorre la filosofia logica, morale e psicologica, un uomo interiore, che è un soggetto a parte, accessibile alla sua propria appercezione o intuizione, che porta in sè la sua propria luce, la quale si oscura, invece di ravvivarsi, per i raggi che vengono dal di fuori..... L'uomo interiore è ineffabile nella sua essenza, e quanti gradi di profondità, quanti punti di vista dell'uomo interiore, non sono stati ancora intravisti, ma lo potranno essere in seguito, perchè un punto di vista conduce all'altro! Un uomo meditativo, che progredisce sino ad un certo punto in questa intuizione interna, dà agli altri i mezzi per andare ancora più avanti ».

L'io, così ottenuto, cioè lo sforzo immediatamente voluto e appercepito, diventa, dunque, in tale concezione sinonimo di libertà, di causa immanente e reale delle sue volizioni, attività dinamica, forza produttrice, energia in atto. È la conoscenza attuale e immediata di una causa legata in tutto al suo effetto, perchè l'io acquista coscienza di sè e della sua attività nell'atto stesso che conquista coscienza di qualche cosa che è altro da sè e che esso trova come costituito indipendentemente dalla sua attività e dalla sua stessa coscienza. Compresa ed intuita la realtà soggettiva, come causalità vivente,

è facile scoprire l'altro mondo di cause e di forze, analoghe a quell'attività volontaria di cui noi abbiamo conoscenza immediata. I fisici, i naturalisti non fanno altro che sfiorare la superficie delle cose: soltanto il filosofo può riuscire ad attingerne il fondo, ponendo in ogni oggetto, sotto le apparenze sensibili in cui si manifesta, una realtà metafisica analoga a quella del soggetto pensante. L'Io diventa così anche categoria esplicativa e principio costitutivo di tutto il reale.

3. *La filosofia della libertà di Carlo Secrétan.* — La risorgente metafisica spiritualistica, che abbiamo appena scorta in Biran, si sviluppa meglio nella filosofia del Secrétan e non pone le sue radici nell'intelletto, bensì nella volontà o nella intuizione. Anche qui il concetto di libertà costituisce il pernio della costruzione metafisica di questo filosofo svizzero.

Nella sua *Philosophie de la liberté* (1848-49) Carlo Secrétan cerca di superare il determinismo metafisico, a cui portavano le dottrine positivistiche, servendosi dello stesso principio che Spinoza aveva posto a base del suo sistema, cioè l'unità dell'essere. Questo principio deve essere ammesso come un assioma, perchè non implica dubbi, sebbene non possa essere dimostrato: « L'unità necessaria della conoscenza ci attesta dunque l'unità dell'essere... La ragione è soddisfatta solo nell'unità... ». Ora l'unità dell'essere implica l'unità della sostanza, perchè nell'essere, al di sotto della sua esistenza fenomenica, deve esistere un *in sè* che è causa stessa della sua esistenza; questo *in sè* è la sostanza che è la causa dell'esistenza. Ma questo essere di cui parliamo è l'essere assoluto, quindi non basta che sia solo sostanza, cioè causa della propria esistenza, deve

essere causa anche della propria sostanzialità, cioè causa ed effetto di se stesso, o meglio vita: « la vita è nel tempo stesso la causa dell'esistenza degli organi e l'effetto delle funzioni degli organi, gli organi sono egualmente gli effetti e le cause della vita o del tutto ».

Intanto l'essere non è soltanto vita, ovvero causa della propria sostanza. « La circolazione della vita obbedisce alla vita, dice il Secrétan, ma l'attività dell'essere che esiste per se stesso è un'attività regolata. Donde gli viene questa regola? ». La regola, la legge non può provenire che da lui, altrimenti non sarebbe più assoluto, perciò, producendo da sè le proprie leggi, esso è spirito, volontà, libertà. Questa libertà non gli deriva dal di fuori, ma da se stesso, altrimenti la sua libertà sarebbe limitata come quella degli uomini: « L'essere che esiste per se stesso non riceve evidentemente la sua libertà se non da se stesso... L'essere assoluto, causa della propria libertà, la possiede pienamente, perchè non troviamo nulla nella sua vita che possa limitarlo. Esso è *assoluta libertà* ». Così l'essere diventa *causa sui*, cioè assoluto: e la sua formula è questa: « Io sono ciò che voglio ».

Sebbene questa libertà sia incomprensibile, è necessario ammetterla, afferma il Secrétan, per salvare la libertà umana. Infatti, se l'essere assoluto è ciò che è per necessità, la necessità s'incontra in tutto ciò che produce, quindi non c'è libertà. Per togliere, quindi, la necessità universale, bisogna ammettere l'assoluta libertà.

Ma l'essere assoluto che è l'assoluta libertà non è Dio. « Dio non è l'assoluto in se stesso, Dio è l'assoluto rispetto al mondo, tale quale ha voluto essere realmente in rapporto col mondo ». Tutti gli attributi di Dio sono

un prodotto della sua volontà: la prescienza divina non distrugge il libero arbitrio perchè la libertà assoluta non implica nè conoscenza necessaria, nè ignoranza necessaria degli atti futuri. Tutte le necessità, per lui, anche quella logica, sono relative: Dio ha creato le verità logiche, matematiche, morali: il vero e il bene sono creazione divina. L'ordine del mondo è necessario, solo perchè è l'effetto libero della volontà divina. Ovunque, insomma, la necessità poggia sulla libertà, quando non la presuppone. Dio è l'assoluto rispetto al mondo e i suoi attributi divini esistono solo rispetto a noi.

Perchè l'assoluto diventi Dio occorre che crei il mondo; ma per quale ragione l'ha creato? L'atto di creazione è un atto di assoluta libertà, perchè l'essere assoluto è assoluta libertà. Il motivo della creazione non si trova, quindi, nell'essere assoluto, altrimenti sarebbe spinto da un dovere, da un bisogno, ma in una specie di volontà a cui bisogna dare il nome di benevolenza, di grazia, di carità, di amore: « L'amore è, dunque, il principio della creazione, o se si vuole, il suo motivo; ciò significa che essa non ha affatto motivo a priori, che è puramente gratuita. Il mondo esiste solo per grazia, la grazia è il fondo del suo essere, la grazia la sua sostanza. Intendo per grazia ciò che non è dovuto e che non si potrebbe prevedere ». La creatura è essa pure libera, altrimenti non sarebbe nulla, non vi sarebbe creazione: « l'essere libero è l'unico essere vero ». « L'amore creatore, la libertà creata, sono i due attori del dramma universale ».

Nell'altra opera *Le principe de la morale* (1884) il Secrétan si occupa del libero arbitrio. Nella coscienza, secondo il Secrétan, troviamo il sentimento dell'obbligazione, la legge del dovere che suppone il libero arbi-

trio. Noi non possiamo spiegarci nè la legge del dovere, nè il suo presupposto che è il libero arbitrio, allo stesso modo come non ci possiamo spiegare il determinismo universale. Infatti la libertà e il determinismo sono due ipotesi contradittorie: una necessaria alla morale, l'altra necessaria alla scienza: quale si deve scegliere? È questo il dilemma che il Secrétan pone sulle orme di Kant.

Se la scienza assoluta fosse accessibile alle nostre facoltà e realizzabile coi nostri metodi, il determinismo assoluto sarebbe una verità; ora, noi dobbiamo contenerci nella scienza come se la scienza assoluta fosse possibile, perchè non potremmo anticipatamente segnarle un limite senza mutilare noi stessi. Ma la scienza assoluta è effettivamente possibile? Ciò non si dimostra affatto, e tutta l'apparenza parla in senso opposto. Noi vediamo, dunque, nel determinismo un postulato della curiosità scientifica, o, per parlare nella lingua di Kant, un postulato della ragion pura, che è essenziale di riconoscere, ma che non importa meno di limitare al suo legittimo ufficio. La libertà non si dimostra; il determinismo non si prova di più. La vita morale si sviluppa nella fede della libertà; la scienza si sviluppa nell'ipotesi deterministica. Ciò che importa più all'umanità è l'attuazione dell'ideale morale, è il compimento della scienza. « Il sapere non mi sembra il fine assoluto, ma un mezzo per l'edificazione del mondo le cui ultime ragioni e i cui fini supremi sono di ordine morale. Il fondo di tutto è ai miei occhi la volontà; la coscienza, il mezzo con cui la volontà prende possesso di se stessa; la perfezione della volontà, la perfezione dell'essere è lo scopo della scienza. Io credo nel primato della ragion pratica, e voto liberamente in favore della libertà ».

4. *Felice Ravaisson.* — Dalla *réflexion* del Biran e dal concetto dell'Assoluto del Secrétan deriva la filosofia del Ravaisson. Egli riprende la speculazione francese nel punto in cui l'aveva lasciata l'attenta e profonda meditazione del Biran; la libera dalle anguste strettoie del sensismo, dell'ideologia e dello spiritualismo eclettico, la slarga e la rinnova, sviluppando la psicologia ancora timida ed incerta del Biran in un sistema audacemente metafisico che esercitò un profondo influsso di rinnovamento su tutta la filosofia francese contemporanea.

Profondo studioso di sistemi filosofici, il Ravaisson combina insieme parti diverse, il tutto rivivendo e fecondando in una maniera originale. Dal Leibniz attinge la sua ispirazione per il tentativo di abbracciare in una sintesi più vasta spirito e natura, riponendo nella materia bruta esigenze d'ordine estetico e morale e cercando di risolvere nell'attività finalistica, ossia organizzatrice dello spirito il mondo inerte e meccanico delle scienze fisiche.

Nè meno agirono su di lui il pensiero neo-platonico che si faceva sentire per mezzo della filosofia del Cousin, il misticismo del Pascal, la medicina vitalistica e animistica del sec. XVIII e i principî filosofici di Schelling che egli conobbe di persona e di cui ascoltò le lezioni in un soggiorno a Monaco. Dallo Schelling attinse la convinzione che mediante un atto d'intuizione immediata che segua e riproduca, nel suo ritmo interiore, lo sviluppo stesso libero e dinamico del reale, la filosofia possa giungere all'Assoluto, dove s'identificano reale e ideale, finito ed infinito e dove, come in una fiamma eterna e originaria che si nutre di se medesima, tutto quello che nella natura o nell'intelletto è opposto o se-

parato si fonde insieme e arde in una vivente e luminosa unità. Organo efficace di questa filosofia è il sentimento, e l'esperienza intima, l'intuizione estetica divengono un modo di conoscenza nuovo che non osserva la vita dall'esterno, ma la coglie direttamente dall'interno e che riproduce, senza falsificarlo o concettualizzarlo, un ordine di realtà a cui la conoscenza discorsiva o l'intelletto astratto non possono pervenire.

L'universo per lui, come per lo Schelling, è un poema chiuso, scritto in caratteri mirabili e misteriosi, di cui ci può dare la chiave solo la bellezza. La natura è un velo che nasconde l'Odissea dello Spirito che con un atto di sacrificio si diffuse nella materia, nel finito, nella spazialità, mostrando, come attraverso una nebbia sottile, quel mondo della perfezione assoluta a cui tutti miriamo: « Ciò che si sviluppa nella varietà del finito è ciò che l'infinito concentra nella sua unità. La natura è come una rifrazione o una dispersione dello spirito ».

Il punto di partenza della filosofia del Ravaisson nel suo *Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle* (1868) è lo stesso di quello del Biran: è l'esperienza intima dell'attività volontaria; ma mentre per quest'ultimo la coscienza si coglie come forza, attività, causa, di modo che la sostanza, ossia l'Assoluto, resta estraneo al *sens intime*, e inesplicabile resta il passaggio dal soggetto alla verità, dal finito all'infinito, invece per il Ravaisson la coscienza si coglie come assoluto, cioè « l'anima scorge il proprio fondo che è in tutto attività, senza che sia necessario o possibile figurarsi ancora una sostanza che lo porti » e diventa il cardine della psicologia e della metafisica.

« Tout objet qu'on se propose de connaître peut être considéré ou dans ses éléments, ou dans l'unité de

sa forme »: cioè può essere considerato nei materiali da cui risulta o nell'unità della sua forma, ovvero nel modo in cui essi materiali sono uniti. Infatti decomporre un oggetto o un'idea significa risolverli nei loro elementi o meglio risolverli nella loro materia. Questo metodo, che è quello analitico, può valere forse, afferma il Ravaisson, per i fatti che appartengono all'ordine geometrico e meccanico che risultano formati di parti, di elementi, che possano spiegare completamente il tutto e darne ragione a priori, ma non vale affatto per la vita spirituale, poichè l'analisi, scendendo di decomposizione in decomposizione a materiali sempre più elementari, cerca di risolvere ogni cosa nell'imperfezione assoluta, priva di forma e di ordine. Il pensiero, seguendo un tal metodo, sarebbe ridotto alla vita e questa al movimento e il movimento stesso ad un mutamento di relazioni di corpi inerti e passivi: e siccome la passività è uguale alla non esistenza, può dirsi che il metodo analitico tende gradatamente al nulla.

Le cose debbano invece essere considerate secondo la loro forma, cioè secondo il modo con cui gli elementi si combinano e si uniscono. Questo è il modo proprio dell'arte che costruisce e compone, ed anche della scienza, laddove questa, partecipando della natura dell'arte, è inventiva. Il vero metodo da seguirsi è, dunque, questo che considera le cose nella loro forma, cioè il metodo sintetico. Esso, salendo di composizione in composizione a principî sempre superiori, e tendendo a spiegare tutto per mezzo della perfezione assoluta, illimitata, tende, di grado in grado, all'infinito. Senza dubbio l'analisi è condizione della sintesi, ma questa supera del tutto quella.

La sintesi del Ravaisson è molto differente da quella

dell'idealismo tedesco. Questa, eliminando i caratteri differenziali e specifici della realtà, riconduce la spiegazione di essa a condizioni meramente logiche, cioè s'illude di comprenderla tutta coll'elevarsi a idee sempre più generali e astratte fino alla categoria di Essere indeterminatissimo, che coincide col puro Niente; quella, invece, del Ravaisson è la sintesi psicologica, la quale evita d'impoverire la realtà e cerca piuttosto di attingerla e incorporarsela nella forma che più si avvicina alla perfezione, per ricondurla alla sua causa vera, cioè all'azione, immanente in noi stessi, di quella perfezione superiore, che è Dio.

Nel campo della fisica e della meccanica sembra a prima vista che un fenomeno possa spiegarsi per mezzo di un altro, ma in fondo, per dare ragione di ciò che è in sè imperfetto, occorre sempre venire a ciò che è perfetto, assoluto; così, ad esempio, per spiegare il movimento, per dare ragione della sua unità nella molteplicità, bisogna ricorrere al principio da cui emana, alla tendenza o sforzo che ci è noto grazie alla nostra coscienza più intima, nell'intuizione della volontà. Questo appare più chiaramente quando vogliamo dare una spiegazione degli esseri organici. Qui non basta il concetto di causa efficiente per dar ragione dell'accordo perfetto di parti tanto complesse e numerose; bisogna ricorrere all'idea d'una causa che implichi l'idea di fine, sin dall'inizio della sua azione, cioè ad una causa finale ed efficiente insieme, anzi efficiente perchè finale, la cui perfezione, sia pure relativa, dà la spiegazione di tutti quei mezzi che solo in lei trovano il loro uso. « Tale è il giudizio sintetico per cui, in presenza degli esseri intelligenti e morali, completiamo ciò che essi hanno di

imperfetto coll'idea di perfezione, l'aspirare alla quale forma la loro esistenza stessa ».

Assunto una volta tale metodo sintetico, occorre che il suo punto di partenza per giungere all'essenziale sia quello « della coscienza di quell'assoluto dell'attività interiore in cui coincidono, in cui non fanno che una cosa sola la realtà e la perfezione » o meglio la coscienza immediata della Ragione ultima o Causa « dans la réflexion sur nous mêmes et par nous mêmes sur l'absolu auquel nous participons ». In altri termini, il principio di una concezione del mondo non può essere dato che dal ritorno del soggetto su se stesso, che penetri, al di là dei fenomeni superficiali, nel fondo più intimo del nostro Io per ritrovarvi la legge vivente del tutto, il principio informatore della vita universale, l'assoluto nel quale concretamente viviamo. Se v'è una « science de la réalité », questa deve essere ricercata alla luce dell'attività spirituale, risalendo dai fenomeni esteriori al nostro Io profondo « à un principe immédiat, a une action comme par la plus intime expérience que nous connaissions et que rien n'égale en réalité positive ». Il processo sintetico, che ci permette di salire « de composition en composition à des principes de composition de plus en plus hauts » sino all'infinito, è la filosofia stessa.

Tale scienza della realtà, quindi, si risolve per mezzo della riflessione filosofica in una « scienza vivente del soggetto ». Infatti in noi troviamo un oceano illimitato di svariatissimi fenomeni che è nostro, anzi è noi stessi, perchè in ogni istante noi formiamo dalla diversità fuggevole di questo turbinio interiore degl'insiemi, delle composizioni collegate da un'unità che è la stessa operazione per cui le formiamo. L'azione della nostra

causalità consiste nel determinare col pensiero un ordine o un fine a cui concorrono e si adattano quelle potenze ignote che, in istato latente, sono comprese nella nostra complessa individualità. L'idea che il nostro pensiero si propone è il nostro pensiero stesso, giunto al più alto grado di realtà attiva cui possa giungere nei limiti in cui si trova: e le potenze che esso attira e che in lui trovano il loro compimento e la loro realizzazione sono idee nostre, cioè sempre il nostro pensiero, in uno stato in cui è fuori quasi di sè ed estraneo a sè.

Ecco come l'Io diventa coscienza di quell'assoluto dell'attività interiore, centro di orientamento di una concezione del mondo in cui coincidono realtà e perfezione, relativo e assoluto, finito ed infinito. Ma questa perfezione del nostro pensiero che è causa di quanto accade in noi, ha a sua volta una causa nella perfezione assoluta, rispetto alla quale la nostra personalità che consiste nella volontà intelligente, è particolare e limitata. Solo se partecipa di questa perfezione assoluta, di questo Dio universale, può qualche cosa. Questo Dio universale è bene assoluto, è amore infinito « misura superiore con cui confrontiamo e misuriamo le nostre concezioni, o piuttosto che le misura in noi, idea delle nostre idee, ragione della nostra ragione... *è noi, si potrebbe dire, più ancora che non lo siamo noi,* continuamente e per molti rispetti estranei a noi stessi ». L'Io così non è soltanto pensiero, ma essenzialmente attività, amore. La riflessione col sentimento del vero essere ha raggiunto lo stesso essere primo e assoluto, la base, il cominciamento della realtà tutta, Dio. E Dio non è una sostanza statica, come lo raffigura l'intellettualismo astratto, ma spirito, produttività infinita, dinamicità, assoluta, autonomia creatrice. Su questa identità tra

l'anima e l'Assoluto, tra l'anima e Dio il Ravaisson fonda la scienza della realtà e la certezza del conoscere. La psicologia dello sforzo di Maine de Biran si è cambiata in un sistema audacemente metafisico per l'ispirazione dello Schelling e del Leibniz. « Non esiste realtà vera che nell'attività interna dello spirito », afferma il Ravaisson. « Ciò che esso concepisce al di là e al di sopra della natura, è ciò che esso vede in sè, e ciò che esso vede è ciò che esso stesso è ».

Questo assoluto della perfetta personalità, questa saggezza ed amore infinito, o meglio questo Dio ci permette di comprendere la nostra personalità imperfetta e le altre forme imperfette di esistenza. « Dio serve a intendere l'anima e l'anima la natura ». Infatti dalla conoscenza della costituzione intima del nostro essere ci formiamo un concetto degli esseri organici, cioè di quelle cose che hanno in sè il principio e il fine dei loro movimenti, delle cose che come Dio, come l'anima, sebbene in grado minore, sono cause di se stesse. Se l'organismo umano più perfetto è fornito di spontanietà di movimenti, se ha per carattere specifico l'attività spontanea e teleologica, perchè non poterla attribuire anche alle altre cose? La stessa scienza che cerca di ridurre i fenomeni fisico-chimici alla propagazione dei movimenti per mezzo dell'urto, deve ammettere in questo una certa spontaneità. Ed ancora perchè nell'urto il movimento non venga distrutto, ma solo trasformato occorre che il corpo perseveri nel movimento da cui è animato, cioè in quello stato di inerzia che il Leibniz dimostrò essere tendenza persistente: « ciò che è nell'animale tendenza innata a conservare l'azione che costituisce la sua essenza e che, perturbata da influenze estranee, tende a ristabilirla, è nel corpo l'inerzia, con la forza che ne è l'ef-

fetto ». Inoltre la stessa idea di movimento implica qualche cosa di più del suo aspetto materiale; è tendenza. Infatti Leibniz afferma che « la tendenza o sforzo è ciò che vi è di reale nel movimento; tutto il resto non è che rapporti. I corpi ricevono dagli altri corpi limiti, determinazioni della loro tendenza. La tendenza stessa è loro innata colla sua primitiva direzione e, per trovarne l'origine, bisogna risalire alla potenza che li ha creati ».

Con tale critica il Ravaisson distrugge qualsiasi meccanismo e scopre dovunque novità, creazione, libertà, un principio analogo a quello che è nel nostro spirito. La scissione tra organico e inorganico, tra vita e materia, tra teleologia e meccanismi non esiste, perchè essi procedono da un principio unico, sono una medesima attività, sono gradi di un unico processo di organizzazione vivente. « Se un movimento ha una condizione fisica in un movimento anteriore, ha il suo principio effettivo in una causa di cui dà spiegazione soltanto la potenza del bene e del bello ». Da ciò deriva qualche cosa di più della dipendenza delle cause efficienti dalle cause finali. Tale concetto leibniziano delle cause finali è integrato dal Ravaisson col concetto delle cause finali di Aristotele. L'universo si presenta così come una progressione continua, una infinita gradazione o meglio come uno sviluppo progressivo e continuo di una medesima attività spirituale che si esplica e si eleva tanto di più, quanto più si avvicina a Dio, fine supremo e principio generatore dell'universo.

Ora, ridotte le cause fisiche a cause finali, perchè gradi diversi di perfezione del fine e dei mezzi, ecco che scompare anche dal mondo fisico l'idea di fatalità. Certo, come ci dice anche Leibniz, tutto ha la sua ragione, quindi tutto ha la sua necessità, (non essendovi, senza

questa, certezza, e, senza certezza, scienza); ma la necessità può essere di due specie: la necessità *assoluta*, logica che regna nelle matematiche le quali sono un'applicazione della logica alla quantità; e la necessità *relativa*, quella morale che implica la libertà, che spinge a fare ciò che si giudica il meglio. « Il saggio, scegliendo il bene, o il bello, lo sceglie colla volontà più libera: forse perchè il bene o il bello, non è in realtà altra cosa che l'amore, che è la volontà in tutta la sua purezza, e volere il vero bene è volere se stessi ».

Vi è del geometrico nella morale, come v'è della morale perfino nel geometrico, afferma il Leibniz. Le cose dell'anima, in quanto offrono rapporti di identità e di differenza, di uguaglianza e disuguaglianza, sottostanno alla necessità geometrica; mentre la geometria ha la prima base in principii di armonia che debbono essere considerati come espressione sensibile della volontà assoluta ed infinita. Nella natura non tutto è necessità assoluta, fatalità; in essa entra anche l'elemento morale che implica la contingenza e l'opera della volontà: anzi, in essa predomina l'elemento morale.

« La natura, se si trascurano gli accidenti che perturbano, in una certa misura, il suo corso regolare..., offre ovunque un progresso costante dal semplice al complesso, dalla imperfezione alla perfezione, da una vita debole e oscura a una vita sempre più energica, sempre più intelligente insieme. Inoltre, ogni grado è un fine per quello che lo precede, una condizione, un mezzo per quello che lo segue. Donde una necessità assoluta e una necessità relativa, in due sensi inversi l'uno dell'altro ». Solo nella logica vige la necessità assoluta, per cui da una proposizione si traggono necessariamente quelle conseguenze e non altre. Nella natura,

invece, il fine s'impone solo con quella necessità relativa che determina la volontà e solo in senso improprio lo si può considerare causa, perchè, con tale concezione, nessun avvenimento attira a sè, con necessità assoluta e geometrica, un avvenimento susseguente.

« La fatalità in questo mondo, almeno per quanto riguarda l'ordine naturale delle cose, e messo a parte l'accidente, è dunque solo l'apparenza; la libertà, la spontaneità è il vero ». Il meccanismo è dovuto ad una abitudine contratta col ripetersi di azioni libere: lo osserviamo in noi stessi, i movimenti prima spontanei e consapevoli, ripetendosi e divenendo abituali, si trasformano in automatismi incoscienti, dice il Ravaisson nel suo saggio *De l'habitude* (1838). Tutto accade, dunque, nel mondo per lo sviluppo di una tendenza alla perfezione, al bene, alla bellezza, che si manifesta nell'ordine dell'universo.

5. *Il neo-criticismo di Carlo Renouvier*. — La libertà, com'è affermata dal Secrétan e dal Ravaisson, trascende i limiti del fenomeno ed è il risultato, non d'una severa analisi critica, bensì d'un'audace slancio speculativo, che s'ispira all'idealismo romantico del Fichte e delo Schelling. Gli avversarî potevan dire: le vostre costruzioni sono arbitrarie: la scienza sperimentale è lì a provare la costanza delle leggi della natura e la possibilità della previsione. Perchè il determinismo fosse vinto, occorreva procedere criticamente e mostrare che esso non vale in modo assoluto neppure nello stesso campo dei fenomeni.

Già Emanuele Kant aveva iniziato questa critica rigorosa; ma egli non era riuscito a liberarsi da ogni dogmatico presupposto. Egli aveva ammesso senz'altro

che la matematica e la fisica avessero un valore universale e necessario; e così aveva creduto di uscire dallo scetticismo di David Hume. Poichè la scienza ha un valore universale e necessario, essa non deriva tutta dall'esperienza, ma vi sono forme *a priori* (intuizioni pure di spazio e di tempo, categorie di causa, di sostanza etc.). Ma Hume avrebbe potuto ribattere: è proprio questo che io metto in dubbio: che la scienza della natura abbia un valore universale e necessario; che le leggi saranno sempre le stesse anche nel futuro. Erano appunto queste leggi che bisognava esaminare, era lo stesso principio di causalità che bisognava sottoporre a discussione.

Inoltre Kant nell'ordine dei fenomeni aveva accettato il più rigoroso determinismo, e non solo per i fatti fisici, ma anche per quelli psichici, fino ad affermare che se noi conoscessimo tutti i moventi interni delle azioni d'un uomo e tutte le cause esterne che operano su lui, potremmo calcolare tutta la sua vita futura con la stessa certezza con la quale siamo capaci di prevedere un'ecclisse solare o lunare. Nell'ordine dei fenomeni, secondo Kant, domina il principio di causalità; la libertà vale solo per l'*io intelligibile*, per l'*io noumenico*, non per l'*io fenomenico*. E così egli crede di poter risolvere l'antinomia: necessità nell'ordine dei fenomeni, libertà nell'ordine noumenico. Non c'è contraddizione, perchè i due principî opposti sono validi in due campi diversi. Ma è chiaro che la libertà, così relegata nell'Io noumenico, non è la libertà di cui l'uomo ha bisogno per operare nella vita. A che mi serve quella libertà noumenica, se non riesce a interrompere il rigido determinismo dei fenomeni della mia personalità e del mondo esteriore?

È merito del Renouvier nei suoi *Saggi di critica generale* (1854-64) aver fatto discendere la libertà di cielo in terra; aver mostrato che neppure nel campo dei fenomeni c'è un assoluto determinismo, eliminando il dualismo kantiano di fenomeno e cosa in sè, di ragion pura e ragion pratica. Ogni conoscenza, secondo il Renonvier, è un atto di fede, una credenza; e ogni credenza implica un atto di libertà, un'opzione volontaria. Se pensare vuol dire affermare, ogni giudizio è un atto libero e la libertà, in tal modo, è insita nella radice stessa dell'intelligenza.

Il problema della certezza, quindi, è un problema morale, la cui soluzione dipende dal problema della libertà. Ogni certezza non è un prodotto di puri fattori intellettuali, ma anche, anzi sopratutto, di fattori passionali e volontari: « non possiamo affermare nulla sistematicamente, nè senza una rappresentazione qualsiasi di un gruppo di rapporti come vera; nè senza una attrazione di qualche natura che ci porta a impegnarci così in una verità scorta; nè senza una determinazione della volontà che si fissa quando sembra che sarebbe possibile sospendere il giudizio, sia per cercare nuovi motivi o nuove ragioni, sia anche abbandonandosi semplicemente agl'impulsi che si presentano ». Questi tre elementi preponderano variamente nei diversi casi, ma sono indissolubili.

Invano gl'intellettualisti si compiacciono di un pensiero necessario ed impersonale: essi non vedono ciò che vi è di passionale nella loro ragione. Non si crede, se non in quanto ci si appassiona e si vuole. La ferma apparenza del rappresentato nella sensazione, l'energia logica delle categorie nei fenomeni della ragione sono vere forme passionali in quanto conducono all'azione,

al giudizio in vista di un fine. La divisione fatta da Kant tra ragion pura e ragion pratica non esiste affatto: in tutti i suoi gradi, in tutte le sue forme, la ragione è sempre pratica. Nel pensiero spontaneo, cioè nel primo grado della conoscenza, vi è un interesse pratico che accorda gli spiriti nell'affermazione della realtà; ma quando sorge la riflessione, il dubbio può infirmare qualsiasi verità, e l'intelletto indifferente ed impassibile sarebbe condannato all'atteggiamento sospensivo dello scetticismo, se la passione e il volere, intervenendo nel giudizio, non decidessero la scelta della verità liberamente accettata.

Come non bisogna far distinzione tra la ragion pura e la ragion pratica, così non bisogna distinguere il fenomeno e la cosa in sè, il noumeno. Un solo mondo esiste ed è quello dei fenomeni, il mondo dello spazio e del tempo, il mondo che ci rappresentiamo: ed è questo appunto che dobbiamo contemplare alla luce dell'idea d'un ordine morale. La soppressione del noumeno abolisce ogni assoluto, ci libera dalla sostanza, dalla cosa in sè, e, identificando ciò che è con ciò che apparisce, elimina il preteso mistero di una realtà inconoscibile. I postulati della ragion pratica non ci fanno uscire fuori dell'esperienza, ma la estendono secondo i nostri bisogni morali.

Kant non è riuscito a liberarsi dalla tradizione ontologica del razionalismo; bisogna, perciò, correggerlo e integrarlo col fenomenismo di Hume. Questi ha ragione quando sottopone a critica la sostanza e la causalità efficiente, ma ha torto quando nega le leggi universali colleganti i fenomeni, i rapporti senza i quali nulla può essere sentito e concepito, riducendoli all'abitudine. Voler ricercare la genesi della legge nel-

l'abitudine è lo stesso che volerla ridurre ad un puro accidente incomprensibile, è un voler pretendere di conoscere al di fuori e al di là delle condizioni in cui solo la conoscenza è possibile.

Le categorie esistono insieme al fenomeno, sono date con esso: sono fenomeni universali che non è possibile dedurre a priori da un unico principio, ma debbono essere ricavate dall'esperienza. Il carattere proprio delle categorie consiste in ciò che, pur manifestandosi in forma particolare nei dati fenomenici, si presentano pertanto come superiori all'esperienza, capaci di guidarla e d'imporle leggi, onde noi ci aspettiamo di vederle costantemente verificate. In questa maniera deve considerarsi l'a priori e non come una forma soggettiva che si applichi ai dati del mondo esterno. Il soggetto e l'oggetto non sono che due faccie del fenomeno, il quale è rappresentativo e rappresentato nello stesso tempo. Infatti chiamo mie le rappresentazioni perchè sono legate ai sentimenti, alle volizioni e a certi fenomeni materiali ed organici in modo da formare un tutto distinto che ha le sue proprie leggi; e parlo di rappresentazioni, di oggetti, di cose, in quanto le considero per quell'altro aspetto, per cui sono indipendenti dai miei sentimenti soggettivi, dalla mia volontà.

Le cose in sè non si possono ammettere: lo spazio, il movimento, la materia, se fossero in sè implicherebbero il continuo in sè, cioè un numero infinito di parti in sè nel continuo; ma ciò è assurdo, perchè tra l'infinito e il numero esiste contraddizione; infatti ciò porterebbero al concetto dell'infinito attuale. « Un numero è una somma di unità... Ora ogni somma di unità può essere aumentata di un'unità, e per conseguenza ogni numero può essere seguito da un altro numero. Dunque

la serie dei numeri possibili non ha termine, non ha esistenza determinata o attuale, e il numero infinito attuale è un numero che non è numero, un concetto contradditorio ». Lo stesso assurdo si genera quando noi supponiamo la serie infinita dei numeri come data. Facciamo il quadrato di ciascun numero contenuto in questa serie ed avremo una nuova serie, che dovrà avere da un lato un numero di termini uguale alla prima per la sua costruzione, ma che d'altro lato ne deve contenere un numero minore (essendo formata dei soli quadrati), perchè la prima, oltre ad essi, contiene anche tutti gli altri numeri. Ora è assurdo che un numero sia nello stesso tempo uguale e minore d'un altro. Nè possiamo opporre a ciò l'esistenza del calcolo infinitesimale, perchè bisogna guardarsi dal cadere in una specie di realismo pitagorico, credendo che le formule per se stesse abbiano un senso, un valore proprio e che debbano necessariamente tradursi in termini concreti nel mondo dato. I simboli matematici hanno tanto di significato per quanto ne attribuisce loro il pensiero: essi sono un linguaggio creato dallo spirito, sempre più esteso e generalizzato, di cui non bisogna dimenticare l'origine convenzionale.

La critica dell'infinito attuale e la legge del numero finito, dunque, fanno sì che lo spazio, il tempo, la materia, il movimento non possano considerarsi esistenti in sè, senza violare quella legge. Infatti se lo spazio e il tempo si riducono ad essere solo condizioni della nostra esperienza, ossia forme della rappresentazione, allora cade ogni difficoltà proveniente dalla divisibilità infinita di essi: perchè allora non si tratta più di parti innumerevoli numerate, di oggetti dati, e non vi è nessuna contraddizione nel fatto che il pensiero eser-

cita la sua potenza infinita di moltiplicare e di dividere senza mai finire il numero che per definizione è infinito. Lo stesso si dica della materia, la quale, se è considerata in sè divisibile all'infinito, porta ad una contraddizione; se si ammette invece come ultimo grado della divisibilità l'atomo, questo, essendo esteso, e quindi divisibile, ci riconduce allo stesso caso di prima, cioè di una divisibilità infinita nella materia considerata cosa in sè. Così avviene pure per il movimento: finchè restiamo nell'ambito della rappresentazione, l'esistenza del movimento non porta nessuna difficoltà; ma se usciamo dalla rappresentazione e facciamo dello spazio e del tempo cose in sè, allora riacquista valore il sofisma di Zenone di Elea. La legge del numero così ci permette di respingere la metafisica del materialismo e di risolvere le antinomie kantiane, rigettando le antitesi e concependo le serie dei fenomeni finite ed interrotte.

Applicando la legge del numero al divenire del mondo, bisogna respingere per forza il principio di continuità del reale e mettere al suo posto il principio della discontinuità o della discrezione dei fenomeni; ed appare evidente la necessità di accettare una o più cause non causate, e quindi contingenti. « Noi ignoriamo, afferma il Renouvier, spingendosi ancora più in là, se fenomeni assolutamente nuovi, indipendenti (senza alcun legame con quelli che ora sono o sono stati) possano o non possano avvenire ». L'opposizione che i filosofi sogliono porre tra la causalità e la libertà non è affatto giusta. Si può stabilire un rapporto di causalità tra fenomeni diversissimi, come tra il pensiero e l'attività muscolare non solo; ma si può ancora vedere che « anche dove i fatti sono dello stesso ordine, la causalità non risulta logicamente da rapporti posti indipendente-

mente da essa ». Così, ad esempio, se lo stato di un corpo libero e in riposo non subisse alcuna modificazione, quando questo fosse percosso da un altro corpo in movimento, non si avrebbe un caso di contraddizione, ma semplicemente una smentita che l'esperienza darebbe a se stessa. Nei casi, dunque, in cui si verifica la legge di causalità si hanno semplicemente dei fenomeni (identici o diversi) in rapporto tra loro: non occorre parlare di agenti e di pazienti e per di più di natura simile come ammettevano i filosofi dell'antichità e del medio-evo.

Tale causalità non distrugge affatto l'idea dell'ambiguità del futuro. Infatti, se consideriamo l'effetto quando è già prodotto, tutto è necessariamente determinato; ma se invece consideriamo soltanto la potenza, tutto nell'avvenire, anche lo stesso presente è indeterminato. Come si può provare che era possibile soltanto quell'effetto che è passato in atto? Si dice che nulla accade senza una ragione sufficiente: ma perchè la ragione sufficiente dell'accadimento non può essere l'atto stesso che determina una potenza prima indefinita?

La scienza è pienamente nel suo diritto, quando tenta di stabilire il determinismo assoluto della natura con l'aiuto dell'induzione; ma se si guarda bene, l'analisi logica del principio di causa, dice il Renouvier, non prova l'impossibilità di futuri ambigui, non ne prova nemmeno la possibilità e ancora meno la realtà. Non potrebbero essi in fondo, viste le grandi lacune dell'intelligenza umana, avere per loro unica base la nostra sola ignoranza? Non potrebbero essere collegati tutti senza eccezione da leggi molto complesse ed ignote a noi, ma simili a quelle che sono la base della necessità dei mutamenti fisici? « Ciò che trae in errore è il fatto che si trascura di porre una distinzione fra la *determinazione*

*generale, collettiva*, di un certo numero di atti di una data natura e la determinazione *individuale di uno di questi atti in particolare nell'agente*; e anche che non si tiene conto alcuno di un fatto tanto importante quanto può esserlo quello della tendenza dei grandi numeri a fissarsi, voglio dire dell'esistenza non meno costante di deviazioni (écarts), che permettono soltanto una determinazione approssimativa anche rispetto alla generalità... La dimostrazione matematica della legge poggia sul fatto che certi fenomeni semplici sono fenomeni la cui produzione e riproduzione sono ugualmente attese ».

Nè il principio logico di causalità, nè, dunque, le leggi matematiche di probabilità intaccano la libertà della volontà: anzi la libera spontaneità non esiste solo nell'uomo, ma anche nel mondo della natura. Non vi è che un passo per giungere a Boutroux: affermare la contingenza delle leggi naturali.

6. *La filosofia della contingenza di Emilio Boutroux.* — Collegandosi per un lato al Renouvier, per l'altro al Ravaisson e al Lachelier, Emilio Boutroux fa oggetto della sua riflessione il problema del valore obiettivo dei postulati e dei risultati della scienza per salvare la spontaneità della natura, la libertà del volere umano e l'ordinamento finalistico dell'universo. Il Renouvier s'era sforzato di dimostrare la possibilità della libertà nella stessa natura e la discontinuità dei fenomeni; ma intanto aveva ammessa l'obiettività delle leggi naturali, le quali, permettendo la previsione dei fatti, sembra ne escludano del tutto l'azione della libertà; poi, aveva ridotto tutta la realtà a fenomeni, anzi a funzioni di fenomeni, e quindi gli riusciva difficile dimostrare come in codesto universale fenomenismo relativistico potesse

esserci posto per le « persone morali », soggetti di dovere, centri di attività costituenti quell'ordinamento etico, in nome del quale si opta per la libertà contro il determinismo. Il Boutroux intende spezzare del tutto le maglie del determinismo naturalistico, togliendo alle leggi scentifiche ogni valore obiettivo assoluto.

Il Secrétan aveva affermato essere l'essenza del mondo un atto di libera espansione, di amore, di benevolenza infinita; il Ravaisson, poi, aveva aggiunto essere il vero strumento di questa filosofia non l'analisi e la definizione scientifica, ma l'ispirazione artistica e il senso religioso, cioè il sentimento che ci fa cogliere la sostanza attiva dell'io: il Boutroux aderisce a tale visione etico-religiosa del mondo e pone i principî supremi delle cose in leggi morali ed estetiche che regolano l'attività spontanea degli esseri nella loro ascensione verso Dio.

Nel libro *De la contingence des lois de la nature* (1874) parla di diversi mondi sovrapposti l'uno all'altro: al di sotto di tutti c'è il mondo della necessità, della quantità pura, priva di qualità; poi il mondo delle nozioni logiche; il mondo matematico; il mondo fisico; il mondo biologico; infine il mondo psichico. Se aggiungiamo all'essere indeterminato le determinazioni di somiglianza e differenza, avremo le nozioni logiche; aggiungiamo a queste l'estensione e il movimento ed otterremo la materia; dotiamo la materia delle proprietà fisiche ed avremo i corpi; diamo a questi la vita e sorgeranno gli organismi; forniamo gli esseri organici di coscienza ed avremo il mondo psichico.

Nessuno di questi mondi può esistere senza il precedente e perciò sembra che ne dipenda strettamente; ma un attento esame, dice Boutroux, mostra che non si può incatenare con un legame necessario la forma su-

periore a quella inferiore. Non la si può derivare con un ragionamento a priori, perchè la forma superiore contiene elementi irriducibili alla forma inferiore e perchè quest'ultima fornisce alla prima solo la materia e non la forma, perciò il legame che le collega è il prodotto di una sintesi. Questa sintesi, poi, non è una sintesi a priori, ovvero necessaria, ma a posteriori, nel senso, che le proprietà alla forma superiore sono fornite dall'esperienza, così, ad esempio, le proprietà fisiche alla materia sono fornite solo dall'esperienza. Come un ragionamento a priori non prova la necessità di questa sintesi, così non ne dà prova neanche un ragionamento a posteriori, perchè la scienza assumendo forma deduttiva diventa più astratta e inoltre essa non ha il diritto di attribuire alle cose reali la necessità che proviene dalle definizioni logiche.

Ma una legge fatale non governa internamente ogni mondo? L'esperienza non dimostra, dapprima, che l'apparizione della forma superiore coincide con un certo stato assunto dalla forma inferiore e che, quindi, questa determina necessariamente la prima? Boutroux risponde che niente prova che la cosa accada così e non nel modo opposto. Il principio superiore può produrre benissimo le condizioni della sua attuazione. Infatti le sole leggi del principio inferiore non bastano a dar ragione della complicazione che esso presenta quando serve di sostegno a quello superiore: i più complessi corpi inorganici sono inferiori in complessità anche ai più elementari corpi organici. Quindi, sarebbe giusto ammettere che ogni mondo, ogni grado della realtà è, entro certi limiti, indipendente dai gradi inferiori e può intervenire nel loro sviluppo per servirsi delle loro leggi

e determinare forme che esse non avrebbero potuto produrre.

Ammettiamo pure, si potrebbe opporre, che sia così per ciò che riguarda le relazioni e le dipendenze dei mondi; ma nell'ambito dello stesso grado, ovvero nell'interno dello stesso mondo, non regna una legge fatale sui suoi fenomeni? La legge del grado superiore non è forse una trascrizione di quella del grado inferiore, cioè la traduzione della fatalità che regna nel grado inferiore? I fenomeni fisiologici non sono forse la traduzione in altro linguaggio dei fenomeni fisici, data la stretta corrispondenza tra i fenomeni fisici e quelli fisiologici?

Ma nemmeno questo si può ammettere, se si pensa all'immensa sproporzione che esiste tra le leggi della fisiologia e quelle della fisica.

Si potrebbe ancora obbiettare la costanza delle leggi in ogni ordine di realtà. Questa costanza v'è, ma non permette di passare all'affermazione della necessità di esse leggi. Le leggi dei corpi non derivano nè dalla natura dei corpi, nè da una sintesi a priori, perchè sarebbe possibile pensare una formula diversa, e perchè esse leggi derivano solo dall'esperienza. Così, ad esempio, la legge di gravitazione non deriva dalla natura dei corpi, ma è un semplice attestato dell'esperienza, nè deriva da noi, perchè avremmo potuto darne anche una formula diversa. Niente in esse vi è, perciò, di assoluto ed eterno, ma esse esprimono soltanto una fase transitoria, che può essere superata ed oltrepassata: sono abitudini contratte dall'essere, che, invece di proseguire in avanti, si compiace delle forme già realizzate e tende a persistervi riconoscendo in esse l'impronta dell'ideale.

Nel mondo vi è sì un'infinita gradazione, ma ogni essere possiede nel suo genere una spontaneità adatta alla ricerca dell'ideale supremo, Dio, un'intima aspirazione al Bene e al Bello. « La metafisica potrebbe, dunque, sul terreno preparato dalla dottrina della contingenza, stabilire una dottrina della libertà. Secondo questa dottrina, i principî supremi sarebbero ancora leggi, ma leggi morali ed estetiche, espressione più o meno immediata della perfezione divina, che preesiste ai fenomeni e suppone agenti dotati di spontaneità; questo sarebbe il bene pratico, o ideale che merita di essere attuato, e tuttavia può non esserlo; e si attua infatti solo quando è spontaneamente compiuto. Quanto *alle leggi della natura*, non avrebbero *un'esistenza assoluta;* esse esprimerebbero una *data fase, una tappa* e come un grado morale ed estetico delle cose. Sarebbero l'immagine, artificialmente ottenuta e fissata, di un modello vivente e mobile per essenza. La costanza apparente di queste leggi avrebbe la sua ragione nella stabilità inerente all'ideale stesso. L'essere, si potrebbe dire, tende ad immobilizzarsi nella forma che si è data una volta perchè la vede da prima con sembianze che partecipano all'ideale: vi si compiace e tende a perseverarvi. Questo è ciò che nell'uomo si chiama abitudine. Il trionfo completo del Bene e del Bello farà scomparire queste leggi artificiose, sostituendo ad esse il libero slancio della volontà verso la perfezione con la libera gerarchia delle anime ».

Il contenuto metafisico più che critico della *Contingenza delle leggi* cede il posto nel secondo libro *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines* ad una severa analisi critica della legge e del suo valore.

La prima opera s'era chiusa col completo trionfo dell'azione concreta della fantasia e della spontaneità del volere, le sole capaci di rivelare l'anima interiore delle cose: la seconda s'inizia col problema della scienza. La scienza, invece di farci penetrare nell'intima natura della realtà, ci allontana da essa, perchè cerca di costringere in formule astratte di permanenza ciò che è l'essenza intima della realtà: cioè la molteplicità qualitativa nella ricchezza inesauribile delle sue creazioni. Ma, allora, come sorge e perchè è sorta la costruzione scientifica? La critica volge tutta a discapito delle leggi scientifiche per l'affermazione e la valorizzazione della libertà umana. In realtà le leggi non esistono nel campo della natura: esse sono date dallo sforzo di adattare le cose alla legge d'identità del nostro pensiero e di renderle così docili al compimento del nostro volere. Per ogni gruppo di leggi Boutroux esamina tre questioni. La prima riguarda la loro natura: sino a che punto sono esse intelligibili? e differiscono solo per generalità e complessità, oppure ogni gruppo implica un nuovo principio irriducibile? La seconda questione è quella della loro oggettività: quelle leggi sono vere assolutamente o soltanto relativamente? Sono cioè elementi o simboli della realtà? La terza questione è quello del loro significato: il determinismo esiste nella realtà o è il modo con cui dobbiamo collegare i fenomeni per renderli intelligibili?

Il Boutroux parte dall'esame delle leggi logiche e distingue le leggi della logica pura (i principii d'identità, di contraddizione, e del terzo escluso) da quelle della logica sillogistica. Le leggi della logica pura rappresentano il perfetto tipo dell'intelligibilità, mentre quelle della logica sillogistica (il concetto, il giudizio,

il sillogismo) non potendosi ridurre al rapporto d'identità pura, altrimenti sarebbero delle sterili tautologie, presuppongono una materia aggiunta. Infatti il concetto è un insieme di molteplicità e di unità; il giudizio deve porre un rapporto di termini diversi, se non vuole essere vana formula; il sillogismo deve contenere qualche cosa che non si trovava nelle premesse se non vuole essere una sterile ripetizione. La logica sillogistica, comprendendo una materia aggiunta, e partecipando della logica pura, risulta di *a priori* ed insieme di *a posteriori*. « Lo spirito umano... porta in sè i principii della logica pura; ma siccome la materia che gli è offerta non gli sembra esattamente conforme a quei principii, cerca di adattare la logica alle cose, in modo da intendere queste nel modo più vicino possibile alla perfetta intelligibilità. La logica sillogistica può dunque essere considerata come un metodo, un insieme di simboli con cui lo spirito si pone in grado di pensare le cose, un modello in cui farà entrare la realtà per renderla intelligibile ».

In riguardo all'oggettività, le leggi della logica pura sono assolutamente necessarie e non si può mettere in dubbio la loro validità obiettiva; però esse non dicono se la natura delle cose cui si applicano si conformi a loro o no; invece le leggi della logica sillogistica possono accordarsi coi fatti, ma non hanno validità obiettiva. Quando questo accordo non avviene, noi non giudichiamo il ragionamento vizioso, ma diciamo che ci mancano i dati necessarî. Solo la scienza potrà dirci sino a che punto arriva questo accordo. Quindi sembra che nella natura si trovi una specie di tendenza verso l'intelligibilità, cioè che vi siano nelle cose rapporti corrispondenti, in un certo senso, alla concatenazione del sillo-

gismo. Avendo ciò ammesso, è giusto usare del ragionamento come di un modo d'interrogare, d'interpretare la natura.

Circa il loro significato le leggi della logica pura presentano il più perfetto modello della necessità assoluta, ma non possono determinare la natura intima delle cose, e la loro necessità rimane intatta anche pensando che le cose sono fornite di un principio di spontaneità. Le leggi della logica sillogistica, essendo un prodotto dello spirito, si applicano alla realtà esterna, ma a priori ci riesce difficile affermare quanto la necessità che è loro propria trovi la sua corrispondenza nella necessità reale delle cose. Siccome i nostri ragionamenti sono confermati dai fatti, e l'uomo non è isolato nella natura, conviene pensare che nelle cose esista una tendenza all'ordine, alla classificazione; anzi come in noi, accanto all'intelligenza vi è un complesso di funzioni attive, così conviene pensare nella natura un principio di attività e d'intelligenza o spontaneità. L'intelligenza è la regola di questa attività, ma non si può dire a priori sino a che punto l'attività realizzi l'intelligenza; solo la conoscenza delle leggi particolari ci può dare un'idea della misura in cui la necessità logica si attua nella natura.

Strettamente collegate alle leggi logiche sono le leggi matematiche, ma non si possono dedurre da esse, cioè dai puri rapporti logici, come voleva il Leibniz. Già Cartesio distingueva il metodo matematico dal ragionamento sillogistico coi nomi di intuizione e di deduzione; il Boutroux ci spiega meglio questa differenza. La logica procede analiticamente dal composto al semplice, cioè suppone un tutto dato, di cui si propone l'analisi, ed ammette in esso elementi senza determinare

il legame che unisce gli uni agli altri; invece la matematica procede dal semplice al composto per mezzo di sintesi: cioè pone quei rapporti che la logica suppone, crea un legame tra le parti, genera il composto, invece di assumerlo come dato. Inoltre la matematica aggiunge elementi nuovi ed impenetrabili all'analisi: postulati, definizioni, assiomi ecc.; perciò le sue leggi non possono avere un' origine esclusivamente a priori. Nè d' altra parte hanno origine empirica perchè i loro oggetti (il punto, la linea ecc.) sono limiti ideali che l'esperienza non può dare. Le leggi matematiche « non sono conosciute esclusivamente nè a priori nè a posteriori, sono una creazione dello spirito e questa creazione non è arbitraria, ma avviene a proposito e in vista dell'esperienza... Le matematiche sono così un adattamento intelligente del pensiero alle cose; esse rappresentano le forme che permetteranno di superare la differenza qualitativa, i modelli in cui la realtà dovrà entrare per diventare quanto più è possibile intelligibile ». Quindi è difficile ammettere la loro oggettività, anche perchè esse implicano il concetto del numero infinito: numero infinito attuale che è assolutamente inconcepibile. D'altra parte, non si può dire che le leggi matematiche siano delle pure convenzioni, perchè esse trovano la loro applicazione nella realtà; quindi dobbiamo pensare che esiste una certa corrispondenza con le leggi della realtà e che solo lo studio delle leggi concrete della natura può dire sino a qual punto le leggi matematiche dominino veramente sul reale. Infatti l'uomo non è un'anomalia nella natura e ciò che soddisfa la sua intelligenza non può non aver un rapporto col resto delle cose.

Circa il loro significato, cioè alla necessità che stabiliscono nella natura, esse sono molto vicine alla

necessità assoluta, ma sono molto lontane dalla realtà delle cose, e, non possiamo dire che introducano nelle cose un'assoluta necessità perchè, per ottenere una deduzione rigorosa, hanno bisogno di far uso di assiomi imperfettamente intelligibili, combinati dallo spirito in vista di quella deduzione. Anche qui solo lo studio delle leggi concrete ci può dire sin dove la necessità matematica domini sulle cose.

Passando dalla matematica alla meccanica incontriamo le prime leggi concrete: quelle, cioè, della meccanica. L'elemento che le distingue è il concetto di forza che contenendo il concetto di causalità fisica, è irriducibile a puri rapporti matematici. « E così, ciò che vi è di nuovo nella nozione di forza è, in conclusione, l'idea della causalità fisica, o, più precisamente, l'idea della legge naturale propriamente detta. La forza è una dipendenza regolare, conosciuta sperimentalmente, fra cose esterne l'una dall'altra. Dunque vi si trova un elemento extra-matematico ». Se le leggi matematiche non si possono ricavare dalle nozioni matematiche analiticamente, tanto meno si possono ricavare dall'esperienza per mezzo dell'induzione. L'esperienza non può far conoscere nè l'inerzia, nè la forza, nè il movimento esattamente uniforme e rettilineo, che dovrebbe possedere un mobile sottratto ad ogni azione esterna, nè la persistenza in riposo di un corpo a cui non sia stato comunicato un impulso. Inoltre l'induzione non ci può spiegare nemmeno i caratteri più generali delle leggi meccaniche, perchè queste ci dànno la continuità, mentre l'esperienza non offre che elementi separati. Ed ancora, le relazioni definitive e fondamentali che noi consideriamo nei fenomeni (come le leggi di Keplero, di Newton) l'esperienza ce le presenta disordinate, senza

stabilire tra loro nè priorità nè separazione; ed infine il carattere stesso d'immutabilità delle leggi non ci può essere dato da essa, senza un'illazione dal passato al futuro. « Tuttavia, se le leggi meccaniche non ci sono note, nella loro forma propria, nè a priori, nè a posteriori, da ciò non segue che siano fittizie. Il concetto della legge è il prodotto dello sforzo che facciamo per adattare le cose al nostro spirito. La legge rappresenta il carattere che dobbiamo attribuire alle cose, perchè queste possano esprimersi per mezzo dei simboli di cui disponiamo; i dati che la fisica deve fornire alle matematiche, perchè le matematiche possano unirsi ad essa. E i fatti provano che certi fenomeni della natura si adattano a questa esigenza, talchè il concetto di legge meccanica domina tutta la ricerca scientifica, almeno come idea direttrice ».

In quanto all'oggettività, dobbiamo dire che essa non può essere assoluta in queste leggi, perchè, se così fosse, dovremmo attribuire realtà oggettiva a concetti contradditorî come lo spazio omogeneo ed infinito senza qualità, l'atomo esteso e indivisibile. D'altro lato non possono considerarsi come proiezioni dello spirito, perchè attestano l'esistenza di un *quid* diverso dallo spirito che però non deve esserne disgiunto. Nelle cose, infatti, esiste un modo di essere che ci suggerisce l'invenzione delle leggi meccaniche e che presenta una certa analogia con ciò che accade nella vita della coscienza.

Solo ponendo attenzione alla nostra coscienza, possiamo fare congetture sull'azione delle cose. I fatti di coscienza che più si assomigliano a quelli meccanici sono i fenomeni dell'abitudine. Questi dapprima sono un prodotto dell'attività libera dello spirito, ma poi a poco a poco se ne distaccano e si collegano, in un certo modo,

fra loro: l'inerzia e la forza meccanica hanno in noi un riscontro nella persistenza e nell'azione reciproca degli stati di coscienza. Certamente questa è una semplice analogia, ma il solo modo con cui possiamo rappresentarci la realtà dell'azione meccanica è il considerarla come una degradazione della vera azione, come la sostituzione all'attività della connessione fra i suoi prodotti. In realtà siamo noi che mediante un processo di astrazione artificiale isoliamo il mondo degli atomi e delle forze meccaniche, considerandolo come sufficiente a se stesso; non solo, invero, gli atomi e la causalità meccanica non si concepiscono senza uno spirito che li pensi, ma anche gli stessi movimenti meccanici non possono essere isolati dai fenomeni fisici ed organici esistenti nella natura.

Circa il loro significato le leggi meccaniche costituiscono la forma più perfetta del determinismo, ma, « sappiamo noi se le leggi meccaniche sono causa o conseguenza di altre leggi? E, se per caso fossero conseguenza, potremmo affermare che sono rigorose e che sono immutabili? ».

Ciò che vi è di matematico nelle leggi meccaniche non si applica esattamente alla realtà, e ciò che esse racchiudono di sperimentale resta ignoto nella sua natura e nella sua causa. Non tutta la fisica si può ridurre alla meccanica, o meglio non tutti i fenomeni fisici seguono lo stretto determinismo delle leggi meccaniche. Nella meccanica astratta il movimento è reversibile, ma in quella concreta è irreversibile: così, ad es., un pendolo non conserverà mai eternamente le sue oscillazioni, ma finirà per perderle per la resistenza dell'aria. Il calore non riproduce mai completamente il lavoro da cui ha avuto origine, ma, come vuole il principio di

Clausius, degrada la sua qualità di energia. La fisica non solo tiene conto della quantità di energia, ma anche della qualità ed è questo elemento nuovo che fa sì che le leggi fisiche siano irriducibili a quelle meccaniche.

In quanto poi all'oggettività e al significato delle leggi fisiche, dobbiamo dire che esse sono un prodotto di astrazione e non possono, perciò, rispecchiare i fatti nella loro complessità concreta: per comodità di studio isoliamo alcuni elementi dagli altri, ma, in realtà, sappiamo noi se un lato della natura basti a se stesso e non subisca l'azione del resto? Tutto ciò che noi abbiamo eliminato, qualità o forme, siamo certi che rimangano inattive al di sopra del mondo su cui abbiamo posto la nostra attenzione, simili agl'impassibili Dei di Epicuro? Chi ci potrebbe assicurare che esse non siano delle fasi evolutive, come le specie animali e che così la loro stabilità non sia contingente e transitoria?

Ancora più grande complicazione genera il determinismo nelle leggi chimiche. Secondo la chimica moderna non solo la quantità di materia rimane costante attraverso tutte le trasformazioni, ma anche i corpi elementari conservano il loro peso; inoltre, i corpi semplici, definiti dal peso, bastano a spiegare la formazione dei composti. Ora il concetto di corpo semplice è un elemento nuovo, proprio della chimica, irriducibile alle nozioni meccaniche. La teoria atomica ha cercato di attenuare questa differenza ammettendo che varie forme di aggregazione di atomi, diversi solo per il peso, la forma, la valenza, bastino a dar ragione dei fenomeni chimici; ma queste differenze e sopratutto quella di valenza, sono pur sempre differenze specifiche irriducibili alle concezioni della fisica. Quella teoria, senza dubbio ha reso preziosi servizi, ma non può pretendere,

però, di rivelarci la natura metafisica delle cose; può offrire un metodo assai comodo di notazione, può essere lo schema imaginativo della nozione di legge, ma, circa il suo valore oggettivo, non può determinare mai metafisicamente la natura delle cose.

Circa poi il significato dei principî chimici rispetto al determinismo dobbiamo dire che « il determinismo (o la necessità) si oscura a misura che si restringe. Già la meccanica ha dovuto sostituire alla intuizione matematica un rapporto di semplice causalità fenomenica, irriducibile a quella intuizione. La fisica ha complicato quel rapporto, introducendovi una nozione di qualità, la nozione della qualità dell'energia. La chimica aggiunge l'idea di corpi speciali, relativamente stabili nella natura. Il progresso avviene dall'omogeneo all'eterogeneo, e per conseguenza dall'intelligibile all'oscuro ».

Ancora di più cresce l'indeterminazione se ci eleviamo alla vita. Le leggi biologiche sono interamente riducibili alle leggi fisico-chimiche? La biologia moderna toglie agli organismi viventi qualsiasi spontaneità e riduce le loro azioni a reazioni, quasi come se si trattasse della materia inorganica, aggiungendo che, se essi sembrano spendere maggiore energia di quella che ricevono, ciò è dovuto al fatto che hanno antecedentemente accumulato una somma di energia che si sprigiona per effetto dello stimolo. Insomma, il protoplasma agisce per un impulso meccanico, fisico o chimico. Ma in realtà certi aspetti dell'essere vivente non si possono ridurre alle forze fisico-chimiche: ogni fenomeno biologico, anche il più elementare, rivela un principio di finalità che il meccanismo non può spiegare. La reazione dell'organismo vivente, sebbene pari all'azione dello stimolo, è rivolta verso un fine che può essere quello di favorire

la conservazione e lo sviluppo dell'individuo o quello di adattarlo all'ambiente o quello di assicurare all'essere vitale per mezzo della riproduzione la permanenza della sua forma caratteristica. Tutta la vita è un circolo: « L'organo rende possibile la funzione e la funzione è la condizione dell'organo... ». Vi è, dunque, a quel che sembra, una finalità interna. L'azione riflessa dell'individuo che si serve di tutto ciò che lo circonda per la propria esistenza, ha due aspetti: uno, che interessa la fisica e la chimica; l'altro, che non ha analogie negli oggetti di quelle scienze.

« Insomma le leggi della fisiologia sembrano irriducibili: il determinismo fisiologico, considerato in se stesso, differisce dal determinismo fisico-chimico, come questo differiva dal determinismo puramente neccanico. È più stretto, perchè regola fenomeni che le leggi fisicochimiche lasciavano indeterminati. Ma si fonda su un concetto di legge più complesso e più oscuro, cioè la relazione di un fatto, non solo con un altro fatto, ma con un fatto posto come fine del primo ».

Passando, poi, alle leggi della psicologia Boutroux le divide in due classi: le leggi di associazione e le leggi psico-fisiche. Le prime, sull'esempio delle leggi fisiche, cercano di collegare stati di coscienza, considerati come elementi psichici indivisibili, come veri atomi psichici che si associano e si dissociano meccanicamente. L'associazionismo scambia i dati del linguaggio, parole e lettere che hanno tali qualità, con gli elementi della vita psichica di cui non sono che un simbolo grossolano. Certo le scienze fisico-chimiche si avvalgono di artifici, di simboli e in chimica, ad esempio, la teoria atomica conduce a risultati che possono essere controllati dall'esperienza, mentre lo psicologo non può costruire dedutti-

vamente un complesso meccanico di stati psichici e metterlo alla prova dei fatti. Le leggi di associazione che considerano come semplici simboli le relazioni degli stati di coscienza, sono poi singolarmente indeterminate, cioè non riescono a farci intendere o determinare la realtà.

Le leggi psico-fisiche presentano, poi, un altro dilemma: o la legge collega termini eterogenei, e in tal caso, il rapporto, essendo una semplice concomitanza, non c'è ragione di affermare che lo psichico dipenda dal fisico o piuttosto il fisico dallo psichico; o la legge collega termini omogenei e quantitativi ed allora è impossibile stabilire la corrispondenza di queste leggi puramente oggettive cogli stati di coscienza che sono invece soggettivi. La psico-fisica perde il suo tempo intorno ad un problema insolubile: poichè le scienze positive hanno diviso la realtà in due parti. l'elemento misurabile e l'elemento non misurabile, ed hanno eliminato il secondo per studiare il primo soltanto; è appunto quel residuo che le scienze positive hanno dovuto eliminare, cioè il complesso degli stati soggettivi, che la psicofisica pretende di studiare scientificamente.

Ancora meno che nelle leggi psicologiche vige la necessità nelle leggi sociologiche, le quali si possono anche chiamare leggi storiche. Qui la causa non deve necessariamente produrre una sola conseguenza o tale conseguenza: i fatti storici sono troppo complessi ed instabili per ripetersi integralmente. La legge sociologica non può dunque ridursi all'astratta analisi matematica: interviene in essa come fattore l'uomo: ed, invece di necessitare, determina, concretizza: « Infine, in sociologia, l'azione dell'ambiente non basta per spiegare i fenomeni; bisogna aggiungervi l'uomo colla sua facoltà di simpatia per gli altri uomini, e le sue idee di felicità,

di progresso, di giustizia e d'armonia. ..........La forma matematica imprime sulle scienze un carattere di astrazione. L'essere concreto e vivente ricusa di rinchiudervisi ».

L'analisi, dunque, di queste leggi ha distrutto la libertà umana? No. « Ciò che noi chiamiamo le leggi della natura è l'insieme dei metodi che abbiamo trovati per assimilare le cose alla nostra intelligenza e piegarle a compiere le nostre volontà. Originariamente l'uomo vedeva ovunque soltanto il capriccio e l'arbitrio. Per conseguenza, la libertà che egli si attribuiva non aveva presa su nulla. La scienza moderna gli fece vedere ovunque la legge, ed egli credette di vedere la sua libertà inabissarsi nel determinismo universale. Ma un giusto concetto delle leggi naturali gli rende il possesso di se stesso, e nello stesso tempo gli mostra che la sua libertà può essere efficace e dirigere i fenomeni. Delle cose esterne ed interne, le seconde soltanto dipendono da noi, diceva Epitteto; e aveva ragione nel tempo in cui parlava. Le leggi meccaniche della natura, rivelate dalla scienza moderna, sono la catena che lega l'esterno all'interno. Lungi dall'essere una necessità, esse ci liberano, e ci permettono di aggiungere una scienza attiva alla contemplazione in cui gli antichi si erano rinchiusi ».

7. *I dati immediati della coscienza e la durata reale secondo il Bergson.* — La filosofia della contingenza del Boutroux si approfondisce nell'opera filosofica del Bergson. Il concetto informatore di tutte le opere bergsoniane è quello della *durata reale*, tanto che il Le Roy nella sua *Philosophie nouvelle* potè dire essere: « la filosofia del Bergson una filosofia della du-

rata reale ». E infatti al concetto di durata reale dedica varie pagine del *Saggio sui dati immediati della coscienza* del 1889 e dell'*Evoluzione creatrice* del 1907 e da esso deriva ogni altra parte della sua filosofia.

« Conosci te stesso » aveva detto Socrate, Bergson completa e spiega di più. Se io rivolgo, dice Bergson, lo sguardo interiore della mia coscienza sulla mia persona, scorgo dapprima tutte le percezioni che le giungono dal mondo materiale, le quali formano uno strato solido alla superficie. Esse sono distinte, nette, sovrapponibili o sovrapposte le une alle altre. Di poi scorgo dei ricordi che si sono staccati dal fondo della mia persona, e attirati dalle percezioni a loro somiglianti servono a interpretarle. E finalmente sento manifestarsi delle tendenze, delle abitudini motrici, ed una moltitudine di azioni virtuali più o meno solidamente legate a quelle percezioni ed a quei ricordi. Tutti questi elementi sembrano più distinti dalla mia coscienza, quanto più sono distinti gli uni dagli altri. Essi, orientati dal di dentro verso l'esterno, costituiscono, riuniti, la superficie di una sfera, tendente ad allargarsi e a disperdersi nel mondo esterno.

Ma non bisogna fermarsi a queste forme ben definite, e tagliate a guisa di cristalli, alla superficie, dove le nostre idee galleggiano come foglie morte sull'acqua putrescente di uno stagno: bisogna penetrare, invece, nella profondità dell'essere, nell'intimità secreta delle sue tenebre feconde, dove zampillano le sorgenti originali e vitali della coscienza. Solo qui noi possiamo coglierci nella nostra individualità, nella nostra freschezza, nella nostra originalità, nel nostro ritmo vivente, nel nostro scorrere ininterrotto attraverso il tempo. Fisso lo sguardo in questo mio mondo profondamente interiore

io osservo che esso cangia senza posa, che la mia esistenza viene alternativamente colorata da sensazioni, da sentimenti, da volizioni, da rappresentazioni. Ma c'è di più: il cangiamento non avviene soltanto per il passaggio da uno stato all'altro, ma è insito persino nello stesso stato a causa della durata. Infatti basta un leggero sforzo di attenzione per osservare che uno stato interno qualsiasi non è mai simile ad un pezzo di marmo: anzi perfino la stessa percezione visiva di un oggetto esteriore immobile cambia se ricevuta in due momenti successivi. Non c'è, dunque, differenza essenziale tra il passaggio da uno stato all'altro e il persistere nel medesimo stato: il passaggio da uno stato all'altro somiglia ad uno stato che si prolunga; il cangiamento è continuo.

L'errore sta nel fatto che noi abbiamo chiuso gli occhi su questa variazione perenne e abbiamo creduto che un nuovo stato si aggiungesse al precedente. Non v'è discontinuità nella vita psicologica, ma solo un dolce pendio: lo spirito non è qualche cosa di fatto, ma si fa incessantemente; è un perpetuo divenire. I mille incidenti imprevisti che sembrano non aver alcun nesso con ciò che li ha preceduti, sono, invece, portati dalla massa fluida della mia esistenza psicologica tutta intera. Di essi ci siamo accorti perchè han costituito i punti meglio rischiarati di quella massa fluida che si muove, che comprende tutto ciò che io sento, penso, voglio, tutto ciò, in una parola, che sono in un dato momento. Gli stati di coscienza sono discernibili soltanto quando li ho oltrepassati e mi volgo indietro a seguirne la traccia. Essi, nel momento che li sento, sono così solidamente legati, così profondamente partecipanti di una vita comune, che mi riesce difficile determinare il punto esatto dove l'uno finisce e l'altro incomincia. In realtà, nessuno di loro

finisce o incomincia, ma tutti si prolungano, si continuano gli uni negli altri, in uno scorrere ininterrotto lento o impetuoso di novità, ciascuna delle quali non è ancora sorta per fare il presente, che già è indietreggiata nel passato.

Ma che cosa è il presente? Il tempo già scorso è il passato; il presente è l'istante in cui scorre. Qui non si tratta dell'istante matematico; senza dubbio c'è il presente, l'istante ideale, puramente concepito, limite indivisibile che separerebbe il passato dall'avvenire; ma c'è pure un presente concreto, reale, vissuto che implica una durata. Ora questa durata donde incomincia e fin dove si distende? È evidente che essa è situata al di qua e al di là dell'istante matematico. Ciò che io chiamo presente si distende insieme sul mio passato e sul mio avvenire. La durata è appunto il progresso continuo del passato che morde l'avvenire, e che procedendo si accresce. Infatti il passato di continuo aumenta, automaticamente si conserva ed a nostra insaputa ci accompagna. Esso, costituito da tutto ciò che ho pensato, sentito, vissuto dalla prima infanzia in poi, è là chinato sul presente, come una madre sul suo figliuolo, e si rotola e si avvolge su se stesso nell'impulso indivisibile che mi comunica. Conservando il passato, la mia persona progredisce, cresce, matura continuamente. Ciascuno dei suoi momenti è del nuovo che si aggiunge a ciò che vi era dapprima, di modo che la durata, nell'atto libero del volere, è anche invenzione ed elaborazione creatrice dell'assolutamente nuovo.

Se il presente non può essere staccato dal passato, tuttavia non lo ripete: esso è assolutamente nuovo come lo può essere l'avvenire. Una coscienza che avesse due momenti identici sarebbe una coscienza senza memoria, perirebbe e rinascerebbe continuamente; sarebbe, in al-

tre parole, l'incoscienza. La durata reale è una corrente che non si può risalire; è, insomma, irreversibile. Se si ripetesse, se cessasse di cambiare, cesserebbe di vivere. Ed è anche imprevedibile. Nel suo progresso intimo c'è incommensurabilità tra ciò che precede e ciò che segue. Prevedere, infatti, è un proiettare nell'avvenire ciò che si è percepito nel passato o un rappresentarsi per più tardi un raggruppamento, in altro ordine, di elementi già percepiti. Ma ciascuno stato di coscienza non si è mai prima percepito, ed essendo un elemento semplice, è necessariamente imprevedibile. Esso è un momento originale di una storia non meno originale. Così, ad esempio, per meglio chiarire, quando vogliamo spiegarci un ritratto finito con la fisionomia del modello, con la natura dell'artista e coi colori stemperati sulla tavolozza, siamo pur sicuri che neanche l'artista ci potrà affermare che tale era il ritratto previsto. Infatti nel tempo stesso in cui egli ha atteso all'opera, l'idea o lo schema che s'era fatto del quadro, è venuto man mano a modificarsi sotto l'influsso dell'opera che si andava realizzando. Perciò la durata, successione senza distinzione, penetrazione mutua, organizzazione intima di elementi, si rivela a chi cerca di penetrarla nella sua realtà e nella sua ricchezza interiore, come varietà di qualità, continuità di progresso, unità di direzione, dove in una semplicità indivisa, irreversibile, imprevedibile, il passato si conserva e si crea l'avvenire.

Una volta stabilita la durata reale, vediamo le teorie che le si oppongono. Kant si preoccupa perchè la realtà viene deformata dalle forme soggettive, dovute alla nostra costituzione: Bergson si preoccupa, perchè gli stati di coscienza che noi crediamo di cogliere direttamente, portano il segno visibile di certe forme del mondo este-

riore. In questo errore son caduti i nemici della durata reale, i quali, invece, di contemplare l'io nella sua purezza originale, l'hanno esaminato attraverso lo spazio esteso, sostituendo così all'eterogeneità qualitativa l'omogeneità dei simboli quantitativi, al flusso perenne della successione i punti fissi della simultaneità. Prendiamo ad esempio la psicofisica. I psicofisici ci parlano di una sensazione che può essere due, tre, quattro volte più intensa di un'altra e tale loro asserzione è confermata, inoltre, dal senso comune, quando, senza esitazione, si dice di aver più o meno caldo, di essere più o meno allegri ecc. È inutile osservare che ciò contrasta con la durata reale. Questa, presentando fenomeni che si prolungano e si intrecciano gli uni cogli altri nella fluidità di un cangiamento ininterrotto, si ribella ad un taglio artificiale. Ma l'osservazione non sta in questo: dipende piuttosto da ciò: che la vita reale della coscienza è puramente qualitativa ed esclude dal suo campo qualsiasi grandezza, sia essa intensiva o estensiva.

Lo stato psicologico è sì intensivo, ma bisogna vedere se la sua intensità sia una grandezza. Se bene osserviamo i nostri sentimenti più profondi, ci accorgiamo che la loro intensità non si riduce ad altro che ad una certa qualità che colora una massa più o meno considerevole di stati psichici. Così, ad esempio, un desiderio che prima era oscuro e perciò poco intenso, si muta in una passione profonda, quando ha penetrato un più gran numero di elementi psichici, tingendoli, per così dire, del suo colore. Allora tutte le nostre sensazioni, tutte le nostre idee riacquistano una freschezza tale che ci dà l'impressione di una novella infanzia, mentre prima la scarsa intensità del desiderio ci derivava appunto dal nostro considerarlo isolato, straniero a tutto il resto della nostra vita psichica.

Il cambiamento, dunque, verificatosi non è di grandezza, ma di qualità. Lo stesso si ripete per tutti gli stati profondi dell'anima: il loro crescere corrisponde ad una ricchezza crescente di elementi, ad un progresso puramente qualitativo.

Se da tale serie di fatti psicologici ci trasportiamo ad un'altra, ad esempio, alle sensazioni di movimento, vediamo che si ripete lo stesso fenomeno. Che cosa più dello sforzo muscolare implica l'idea di quantità? Ebbene anche qui si tratta di qualità. La percezione della intensità di uno sforzo dipende da un più gran numero di muscoli che si contraggono simpaticamente. Noi crediamo che si tratti di uno stato di coscienza unico, che varii di grandezza, invece anche qui c'è un progresso qualitativo, una complessità crescente, confusamente percepita.

Nelle sensazioni, poi, il fatto si complica di più, volendo introdurre la quantità in un effetto inesteso ed anche indivisibile. Per comprendere bene la questione, bisogna dividere le sensazioni in affettive e rappresentative. Nelle prime, allo stato interno, che è pura qualità, si accompagnano mille piccoli movimenti di reazione che esse provocano nel nostro organismo. Ora è proprio su questa reazione che misuriamo l'intensità di quelle sensazioni confondendo una differenza di qualità con una differenza di quantità. Nelle seconde un'esperienza di tutti gl'istanti ci mostra che una sfumatura determinata risponde ad un determinato valore di eccitazione. Noi associamo così ad una certa qualità dell'effetto l'idea di una certa quantità della causa, poniamo questa in quella, di modo che l'intensità la quale è una sfumatura della sensazione, diventa una grandezza. Quindi nelle une e nelle altre vi è un compromesso tra la qualità pura,

che è il fatto di coscienza, e la pura quantità che è spazio. Ad esso vien dato il nome d'intensità, concetto bastardo che ci fa dimenticare che la grandezza, fuori di noi, non è mai intensiva e che l'intensità, dentro di noi, non è mai grandezza.

Si giunse alla legge del Fechner appunto per aver ammesso la intensità della sensazione. Se la sensazione cresce, si pensò, è possibile misurarne l'intensità. Il Fechner dice: v'è un rapporto costante tra la quantità dell'eccitazione e l'accrescimento della sensazione. Noi non obiettiamo nulla sull'esistenza di tale legge, soltanto osserviamo che non è possibile introdurre la misura in psicologia e che tra due sensazioni successive S e S' vi è un semplice passaggio e non una differenza di grandezza.

Un altro nemico della durata reale è la psico-fisiologia. Come la psico-fisica cerca d'introdurre nel regno della coscienza, che è qualità pura, la quantità, così la psico-fisiologia cerca con l'ipotesi del parallelismo psico-fisiologico di ammettere un'equivalenza perfetta tra la vita psichica e la danza degli atomi cerebrali. Il Bergson ammette una certa relazione, una corrispondenza di un certo genere tra il fatto psicologico e l'attività cerebrale, ma non esiste per lui in nessun modo un parallelismo rigoroso, poichè l'attività cerebrale può essere identica per pensieri tutto affatto diversi.

Altri nemici della durata reale sono il tempo della meccanica e lo spazio. Esiste una profonda distinzione tra ciò che è la durata e ciò che è la spazialità. Abbiamo visto come il senso comune, la filosofia, la scienza siano contro la teoria della durata reale, perchè frazionano la durata pura in tanti stati distinti, separati, esteriori gli uni agli altri, che si possono trattare come i numeri

dell'aritmetica e rappresentare per mezzo di una giustapposizione nello spazio. Ora è possibile avere nella teoria della durata reale una minima analogia della molteplicità dei nostri stati di coscienza con la molteplicità delle unità del numero? È possibile un minimo rapporto della vera durata con lo spazio?

Nell'Estetica trascendentale Kant ha una concezione dello spazio non molto differente da quella che ha la credenza popolare. Lo spazio è concepito come un mezzo vuoto, infinito ed infinitamente divisibile, riempito dalla materia e che si presta indifferentemente a qualsiasi modo di decomposizione: cioè una realtà senza qualità, una omogeneità estesa, una maglia dalle reti che si possono fare e disfare a piacimento. In esso ci rappresentiamo i numeri, le unità omogenee che non si penetrano, ma che sono suscettibili di essere divise all'infinito e poste le une accanto alle altre.

Ed è proprio questa concezione che ci trae in errore, quando cerchiamo di proiettare nello spazio il tempo concreto, cioè la durata reale della nostra coscienza, indivisa nella sua molteplicità, una nella sua eterogeneità, irreversibile nei suoi movimenti, o meglio quando cerchiamo d'introdurre lo spazio nella successione pura della coscienza. Infatti, in tal modo viene spezzettata quella che è la durata reale continua, ricca, eterogenea della nostra coscienza in tanti stati interni che si giustappongono gli uni agli altri o che si percepiscono l'uno accanto all'altro, e non fusi insieme come le note di una melodia. Essi così si allineano in un ordine reversibilissimo e si dispongono in un mezzo omogeneo ed indefinito che dovrebbe chiamarsi spazio, ma invece impropriamente prende il nome di tempo. Tempo astratto che non è altro che spazio. Bisogna ben persuadersi di ciò,

per non incorrere nello stesso errore di Kant scambiando, cioè, il tempo astratto, spazializzato, omogeneo, col tempo concreto che è la nostra durata reale. Il tempo astratto non è che il simbolo del tempo concreto, proiettato nello spazio.

Spesso noi sostituiamo il simbolo alla realtà, ma, quando strappiamo il velo che s'interpone tra la realtà e noi, quando, invece, di fermarci all'esteriorità, alla superficie del nostro io, in cui le sensazioni successive, pur fondendosi le une con le altre, ritengono qualche cosa di esteriore, gettiamo lo sguardo indagatore negli abissi profondi della nostra coscienza, notiamo che in essa non vi sono cose, ma progressi; vi notiamo stati eterogenei che si penetrano, si organizzano, si mescolano in tal maniera che ci riesce difficile dire se sono uno o molti, oppure esaminarli da un dato punto senza snaturarli subito. Solo così comprendiamo come la molteplicità eterogenea e continua della durata reale non abbia una benchè minima rassomiglianza con la molteplicità distinta delle unità del numero.

Una distinzione netta s'impone tra le due forme della molteplicità: l'una è la durata concreta e viva, la durata eterogenea, la durata qualità; l'altra è la durata quantità, un simbolo morto, il tempo materializzato per mezzo di una proiezione nello spazio, il fantasma dello spazio che ci ossessiona.

Solo i trattati di meccanica s'interessano di questa seconda durata; anzi essi han cura di non definire la durata stessa, ma l'eguaglianza di due durate. Infatti essi dicono: due intervalli di tempo sono eguali, quando due corpi identici, posti nelle stesse circostanze al principio di ciascuno di questi intervalli, e sottomessi alle stesse azioni ed influenze di ogni specie, avranno per-

corso lo stesso spazio alla fine di questi intervalli. Cioè notano, nell'istante preciso in cui il movimento comincia, la simultaneità di un cangiamento esteriore con uno dei nostri stati psichici, nel momento che il movimento cessa, ancora simultaneità; ed infine misurano lo spazio percorso che è la sola cosa di fatto misurabile. Qui, dunque, come si vede, si tratta solo di una questione di spazio e di simultaneità, o meglio d'immobilità e non di durata. Il tempo reale che è la mobilità stessa dell'essere sfugge alla conoscenza scientifica.

E non solo lo spazio e il tempo astratto riescono a spezzettare la continuità della durata reale, ma anche il linguaggio. Esso serve solo per designare le cose; quando si applica alle idee, allora stabilisce distinzioni nette e precise, cioè la stessa discontinuità che c'è tra gli oggetti materiali. Infatti eccone una prova semplice e viva: quando noi diciamo che nella nostra durata molti stati di coscienza si penetrano, si organizzano tra loro, adoperando la parola « molti », già abbiamo isolati questi stati dal resto della coscienza, già li abbiamo esteriorizzati, cioè ci siamo lasciati dominare dall'abitudine profondamente radicata di sviluppare il tempo nello spazio. Il linguaggio non fa altro che adattarsi alle abitudini cinematografiche della nostra intelligenza e non sa cogliere l'aspetto infinitamente mobile ed inesprimibile che ci presentano le sensazioni, le percezioni, le emozioni, le idee, se non deformandolo, se non distruggendo la sua mobilità. È il linguaggio che solidifica i nostri sentimenti, che ci fa confondere il nostro sentimento intimo, in perpetuo divenire, coll'oggetto esteriore che ne è la causa e con la parola che esprime questo oggetto. È il linguaggio che solidifica le nostre sensazioni. Mentre esse cambiano e si modificano ripetendosi, solo la pa-

rola ci fa credere alla loro immobilità: la parola dai contorni ben definiti, la parola brutale, che immagazzina ciò che c'è di stabile, di comune, d'impersonale nelle impressioni dell'umanità, schiaccia o almeno ricopre le impressioni delicate e fuggitive della nostra coscienza individuale e specialmente i nostri sentimenti. Essa deforma l'originalità di un amore violento, d'una melanconia profonda; separa nella loro massa confusa una molteplicità di elementi che dispone poi in un mezzo omogeneo; ruba ai nostri sentimenti la loro indefinibile animazione, il loro colore, e poi vi appiccica sopra un nome e li erige in un genere; e dopo aver spogliato questi stati d'animo di tutto ciò che essi avevano d'intimo, di personale, di tutte le loro sfumature fuggenti e delle loro risonanze profonde, pretende di averci fatto conoscere meglio noi stessi, mentre non ha fatto altro che stendere dinanzi a noi la tela abilmente tessuta del nostro io convenzionale. Con ciò noi non contestiamo l'utilità del linguaggio. La nostra vita esteriore e sociale esige giustamente che sotto il variare continuo, eterogeneo della realtà vi sia qualche cosa di fisso che determini il reale, cioè lo spazio omogeneo: esige giustamente che applichiamo al vivente i concetti, le idee, il linguaggio derivati dalla materia inerte. Solo spezzettando la realtà, la nostra attività può avere dei fini, solo così è possibile l'azione. Ma se restiamo nell'ambito del linguaggio e dei concetti dell'intelligenza, non avremo mai filosofia, conoscenza disinteressata e vera della realtà e della sua intima natura.

Questa durata reale che è il fondo più riposto della nostra coscienza, è libera oppure no? Senza esitare dobbiamo rispondere che è libera. L'intuizione di essa ci dirà, come vedremo in seguito, che noi non siamo umili

marionette nella mani della necessità, ma che la libertà, dalla quale proviene tutta la serietà della vita, è un fatto, anzi il più chiaro dei fatti di cui si ha esperienza. L'oscurità in questo campo è venuta dai concetti dell'intelligenza e dalle rappresentazioni simboliche dell'io, le quali hanno fatto sorgere le varie forme di determinismo, e hanno messo in imbarazzo i difensori del libero arbitrio.

Due sono le forme principali di determinismo: il determinismo fisico e quello psicologico. Il primo poggia su due postulati. Ammette che ogni fatto psichico è causato necessariamente dal movimento molecolare del nostro organismo e della materia che ci circonda. Poi si appella al principio della conservazione dell'energia che pretende di determinare la posizione di tutti gli atomi del nostro corpo e del mondo intero. Se potessimo conoscere esattamente questa posizione, allora potremmo precisare con certezza matematica, come se si trattasse di un fenomeno astronomico, le azioni passate, presenti e future di una persona. Ma supponiamo pure che la direzione, la posizione, la velocità di ogni atomo della materia cerebrale siano determinate ad ogni momento della durata. Ciò non esclude la libertà se non in quanto si presuppone che ad uno stato cerebrale corrisponda per un rigoroso parallelismo uno stato psicologico determinato, il che non è stato ancora dimostrato. Un movimento può dar ragione di un altro movimento, ma non spiega mai uno stato di coscienza: solo l'esperienza può dirci se quest'ultimo si accompagni all'altro. E solo in pochi casi si può verificare questa corrispondenza.

Noi abbiamo potuto applicare il principio della conservazione dell'energia, perchè gli atomi sono inerti, perchè il tempo non ha nessuna azione su di essi: la

durata può passare su di essi senza cambiarli oppure, quando anche abbia prodotto un cambiamento, essi possono sempre ritornare nella posizione di prima. Il che mostra chiaramente come non è possibile applicare tale principio all'ordine dei fatti psicologici, ossia alla durata reale. Non bisogna erigere un principio astratto di meccanica a legge universale.

La concezione associazionista è la forma più recente del determinismo psicologico. Il nostro io, secondo tale teoria, è un conglomerato di stati psichici, il più forte dei quali esercita un'influenza preponderante e trascina con sè tutti gli altri. Il Bain ha aggiunto di più: ha parlato di conflitto di motivi e ha posto su una bilancia i piaceri e le pene, come tanti termini, ai quali, per lo meno per astrazione, si può attribuire una esistenza propria. Alcuni avversarî del determinismo, per esempio il Fouillée, oppongono agli altri motivi la libertà, considerata anche essa un motivo, come una forza capace di bilanciare le altre. Ma così gli uni come gli altri sono su una falsa strada. Al fenomeno concreto che avviene nello spirito, si sostituisce una ricostruzione artificiale di esso e si confonde la spiegazione del fatto col fatto stesso. Lo stesso accade quando cerchiamo d'imitare il suono di una parola, giustapponendo alcune lettere del nostro alfabeto: le lettere messe una accanto all'altra non ci dànno mai la parola nella sua concretezza, come nessuna ricostruzione artificiale ci darà mai l'atto interno della coscienza che ha una colorazione qualitativa tutta propria, con una pluralità di elementi distinti ed impersonali. L'associazione in realtà esiste solo nella mente del filosofo e non nella durata reale.

Ma rinunciamo anche a prevedere un atto futuro, dicono i deterministi, ci resta sempre che ogni atto è

determinato dai suoi antecedenti psichici. Questa forma di determinismo già fu confutata nella teoria della durata reale. Constatando l'eterogeneità radicale dei fatti psichici e l'impossibilità per due di essi di rassomigliarsi completamente, si distrusse il valore del principio di causalità nel nostro mondo interno. Infatti qui non si può dire che le stesse cause producano gli stessi effetti e non si può neanche presupporre che una stessa causa possa presentarsi neanche una seconda volta sul teatro della coscienza.

In conclusione, possiamo ben dire che l'io, infallibile nelle sue constatazioni immediate, si sente libero e lo dichiara e che tale libertà ci è testimoniata dal senso intimo della durata reale: « La libertà è, dunque, un fatto, e tra i fatti che si constatano non ve n'è di più chiari. Tutte le difficoltà del problema e il problema stesso nascono dal voler trovare nella durata gli stessi attributi dell'estensione, interpretare una successione con una simultaneità e tradurre l'idea di libertà in una lingua in cui è evidentemente intraducibile ».

8. *Materia e memoria.* — In questo libro (1896) il Bergson si pone il problema dei rapporti della materia e dello spirito umano. Sino ad oggi due sono state le teorie che si sono combattute attraverso i secoli: l'idealismo e il realismo. Il primo crede che, proiettando le nostre percezioni fuori di noi, creiamo il mondo esterno; l'altro, invece, parte dall'universo, governato da leggi immutabili e spiega il sorgere della percezione ricorrendo o all'ipotesi materialistica della coscienza epifenomeno o alla concezione del dualismo volgare. L'idealismo, proiettando nello spazio le sensazioni, non riesce a spiegarci, se l'universo materiale è una sintesi di stati sog-

gettivi ed inestesi, come nasca la nozione di esteriorità, come le sensazioni inestese acquistino estensione, come si localizzino in un posto dello spazio piuttosto che in un altro, come esse, in una parola, di natura differente si coordinino insieme per formare un oggetto stabile, solidificato, comune all'esperienza di tutti gli uomini; come dal contingentismo di esse (essendo soggettive) si possa passare al determinismo che lega i fenomeni della natura e render possibile la scienza. Dall'altra parte il realismo materialista trascura di ricercare l'origine della percezione e il dualismo volgare, ponendo una divisione netta tra la materia e lo spirito, non ci spiega come due entità diverse possano avere un punto di contatto, un felice accordo. Il fatto poi che il movimento omogeneo generi in noi le sensazioni eterogenee, resta per ogni forma di realismo un impenetrabile segreto.

Questa è, dunque, la lotta che si svolge tra realismo e idealismo. Per poter decidere tra essi bisogna che ci portiamo su un terreno comune all'uno e all'altro, cioè su quello delle immagini, essendo tutti e due d'accordo nel ritenere che le cose sono percepite sotto forma di immagini.

Ecco un sistema d'immagini, ci dice Bergson, che io chiamo la mia percezione dell'universo: esse agiscono e reagiscono tra loro secondo leggi costanti, che sono dette leggi di natura; il loro avvenire è contenuto nel loro presente, nulla si aggiunge di nuovo. Accanto a queste vi è un'altra immagine che si chiama il mio corpo, centro di attività spontanea e d'indeterminazione; i suoi stati affettivi non si possono rigorosamente dedurre dai fenomeni anteriori, ma aggiungono qualche cosa di nuovo al mondo e alla sua storia: questa immagine pri-

vilegiata occupa il centro; su di essa si regolano tutte le altre; a ciascuna delle sue modificazioni tutto cambia.

Questi due sistemi, come si vede, coesistono l'uno accanto all'altro e vana riesce la lotta tra l'idealismo e il realismo: l'idealismo vuol ricavare dal secondo il primo e il realismo il secondo dal primo. Il loro errore si genera dal considerare la percezione come avente valore tutto speculativo, anzicchè pratico. La lotta cesserà quando avremo riconosciuto che la percezione non è una conoscenza pura, cioè non ha interesse speculativo, ma soltanto pratico. Il mio corpo, come abbiamo già visto, è un'immagine in mezzo al complesso delle altre immagini ed è contenuto in queste: esso non può darmi sotto nessun aspetto una rappresentazione dell'universo, perchè il tutto non può nascere da una parte, nè il contenente dal contenuto. Concepito in tal modo, quale è, dunque, il suo valore?

Il mio corpo è un semplice strumento di azione. Nell'insieme del mondo materiale, essendo un'immagine come le altre, non fa altro che ricevere e restituire il movimento, con la differenza che sembra scegliere in una certa misura il modo di rendere ciò che riceve. Infatti il nostro cervello non funziona che come una cabina telefonica centrale, il cui ufficio è di dare la comunicazione o di farla attendere. Esso riceve dagli organi dei sensi, per l'intermediario dei nervi centripeti, l'indicazione di certi atti possibili; trasmette agli organi locomotori, per l'intermediario dei nervi centrifughi, l'ordine di eseguire questo o quell'atto; cioè ha il compito di trasmettere e dividere il movimento.

Lo stesso dobbiamo affermare per il sistema nervoso che in tutta la serie animale, dalla monera ai vertebrati superiori, non sembra costruito ad altro che a trasmettere

sotto forma di azione, dapprima riflessa, poi sempre meno necessitata e sempre più volontaria, le eccitazioni ricevute.

Tutto questo ci spinge a pensare che la percezione, il cui progresso si regola su quello del sistema nervoso, è tutta quanta orientata verso l'azione e non verso la conoscenza pura e la sua ricchezza crescente non simbolizza altro che la parte sempre maggiore d'indeterminazione, lasciata alla scelta dell'essere vivente nella sua condotta di fronte alle cose.

Vi sono due specie di percezioni: la percezione cosciente, concreta, complessa, e la pura, ideale. La prima è pregna di ricordi ed è penetrata del nostro passato. Essa, per quanto breve sia, occupa sempre una certa durata e contrae una molteplicità di momenti prolungandoli gli uni negli altri. Ma ora dobbiamo prescindere da questa percezione per studiare la sola percezione pura che esiste più di diritto che di fatto, eliminando da essa la memoria in tutte le sue forme. Nella percezione pura, esente da qualsiasi forma di memoria, la differenza che vi è tra la materia e la percezione di essa materia, sembra misurata dalla distanza tra questi due termini: essere ed essere percepito, perchè un'immagine può esistere, senza essere rappresentata. Ora se vi è qualche cosa di più nel secondo termine che nel primo, cioè se per passare dalla presenza della realtà alla rappresentazione bisognasse aggiungere qualche cosa, la distanza sarebbe insuperabile e il passaggio un mistero. Se invece si verifica il caso contrario, cioè se la rappresentazione di un'immagine è meno della sua sola presenza, ovvero se nel primo termine v'è qualche cosa di più che nel secondo e si passa da quello a questo per via di eliminazione, allora basta che le immagini presenti

siano forzate ad abbandonare qualche cosa di se stesse, perchè la loro semplice presenza si converta in rappresentazione. L'immagine dell'oggetto sembra che non sia in sè ciò che è per me, perchè, solidale con la totalità delle immagini, si continua in quelle che la seguono, come prolunga quelle che la precedono. Per trasformare la sua esistenza pura e semplice in rappresentazione, basta che io sopprima d'un tratto ciò che la segue, ciò che la precede ed anche ciò che la riempie, per non conservarne che la crosta esteriore, la pellicola superficiale. La trasformazione avviene non col rischiarare l'oggetto, ma con l'oscurarne certi lati, col diminuirlo nella più gran parte di se stesso. Se gli esseri viventi costituiscono ora nell'universo centri d'indeterminazione, e se il grado di questa indeterminazione si misura dal numero e dall'elevazione delle loro funzioni, si concepisce che la loro sola presenza possa equivalere alla soppressione di tutte le parti degli oggetti, alle quali le loro funzioni non sono interessate. Gli oggetti o immagini di essi che non si lasciano attraversare da siffatta azione, rimangono percezioni isolate, viventi per loro stesse.

Da ciò si vede come per le immagini vi sia una semplice differenza di grado e non di natura tra l'essere ed essere coscientemente percepite, cioè come vi sia solo una differenza di grado tra la percezione pura, ideale, esistente più di diritto che di fatto e la percezione cosciente, concreta, complessa. La realtà della materia consiste nella totalità dei suoi elementi e delle loro azioni di ogni genere. La rappresentazione di essa è, invece, la misura della nostra azione possibile sui corpi, risultante dall'eliminazione di ciò che non interessa i nostri bisogni e più generalmente le nostre funzioni. Questo è il meccanismo della percezione. Ciò che c'interessa non

è come essa nasce — infatti dandoci il cervello e la minima particella di materia, ci siamo dati anche la totalità delle immagini — ma come essa si limita, poichè sarebbe, di diritto, l'immagine del tutto e si riduce, di fatto, a ciò che ci interessa. Ma se si distingue dall'immagine pura e semplice, in quanto le sue parti si ordinano per rapporto ad un centro variabile, la sua limitazione si comprende facilmente: indefinita di diritto, si restringe di fatto a designare la parte d'indeterminazione lasciata a questa immagine speciale che è il nostro corpo. E per conseguenza l'indeterminazione dei movimenti del corpo dà la misura esatta dell'estensione della nostra percezione. L'attività motrice del nostro corpo distacca dall'insieme degli oggetti la sua azione possibile si di essi. La percezione, dunque, allo stato puro, fa parte delle cose: non è l'effetto delle cose come vogliono i realisti, nè la causa, come asseriscono gl'idealisti; è una reazione corrispondente che ha la sua origine in noi e nelle cose e nasce all'occasione delle cose, coincidendo con esse.

Essa tuffa le sue radici profonde nel reale e non ci dà una realtà costruita, ma penetrata, vissuta, toccata in una intuizione immediata. Se noi ne potessimo eliminare tutto ciò che di soggettivo vi portano le nostre affezioni e la nostra memoria, essa ci darebbe l'essenza stessa della materia. Nella percezione pura c'è qualche cosa di più, ma non di diverso da ciò che ci dà la percezione cosciente. Quest'ultima in fatti non attinge tutto dalla materia, poichè, in quanto cosciente, sceglie nella materia ciò che interessa i nostri diversi bisogni. Da ciò si vede chiaramente che tra la percezione e la materia stessa, cioè tra la percezione pura e quella cosciente, c'è una semplice differenza di grado e non di natura. La

materia così per mezzo della percezione pura non resta per noi un'entità misteriosa, di cui ci è dato di conoscere solo le vane apparenze attraverso la soggettività delle qualità sensibili, ma è, invece, tutta chiara, perdendo qualsiasi potenza occulta. La conoscenza di essa non è nè soggettiva, come vorrebbe l'idealismo inglese, nè relativa, come vorrebbe l'idealismo kantiano: non soggettiva, perchè è nelle cose piuttosto che in noi; non relativa, poichè tra il fenomeno e la cosa non c'è il rapporto dell'apparenza alla realtà, ma semplicemente quella della parte al tutto.

È inutile dire che la percezione pura esiste più di diritto che di fatto ed apparterrebbe ad un essere che non mescolasse alla percezione degli altri corpi quella del suo corpo, cioè le sue affezioni, nè alla sua intuizione del momento attuale quella degli altri momenti, cioè i suoi ricordi. Da ciò che si è detto, possiamo, dunque, trarre due conclusioni: I° nella percezione il cervello è uno strumento di azione e non di rappresentazione; II° nella percezione pura noi cogliamo la realtà dell'oggetto.

Ridotta così la materia ad immagini e il cervello ad un semplice strumento meccanico, vediamo ora che cosa sia la memoria. Per il Bergson esistono due memorie profondamente distinte: l'una fissata nell'organismo non è altro che il complesso dei meccanismi, che assicurano una risposta conveniente alle diverse chiamate possibili; l'altra è la vera memoria, che, coestensiva alla coscienza, ritiene e allinea tutto il nostro passato, tutti i nostri stati, a misura che si producono, lasciando a ciascuno il suo posto e segnando la sua data, e movendosi realmente nel passato definitivo, e non già come la prima in un presente che ricomincia senza posa.

Per mezzo di questa seconda memoria il passato si conserva automaticamente, per il solo effetto di una necessità naturale. E ciò non è un'ipotesi, ma un fatto: lo si può ben vedere in alcuni sogni o in alcuni stati sonnambulici. In essi riappaiono con un'esattezza sorprendente ricordi che credevamo scomparsi: noi riviviamo minutamente scene d'infanzia interamente dimenticate, parliamo lingue che non ci ricordiamo neanche di aver appreso e così via. Lo stesso avviene in alcuni casi di brusca soffocazione, come di annegati, di alpinisti, di persone, in una parola, che vedono all'improvviso sorgere dinnanzi la minaccia di una morte repentina. Esse, ritornate alla vita, dichiarono d'aver visto sfilare in un istante, come in una scena continua, tutti gli avvenimenti dimenticati della loro vita passata con le più minute circostanze e coll'ordine stesso col quale si sono svolti. Sotto la parte illuminata della coscienza, tutto il passato si conserva: noi non dimentichiamo nulla: tutto ciò che abbiamo sentito, percepito, pensato o voluto, sopravvive indistruttibile nella coscienza.

Ciò è chiaro se teniamo conto della teoria della durata reale, della continuità della nostra vita interiore. La conservazione del passato nel presente non è altro che l'indivisibilità del cangiamento ininterrotto. Il fatto che i ricordi del passato si conservano integralmente e restano celati dipende anche dal compito essenziale della coscienza, rivolta non verso la conoscenza pura, ma verso l'azione. Essi, allo stato di fantasmi invisibili, giacciono nelle oscure profondità della memoria e balzerebbero alla luce, se la coscienza non potesse più scartare quelle immagini passate che non possono coordinarsi alla percezione attuale e formare con questa un insieme

utile. Per questo motivo possiamo definire la prima memoria attiva e motrice, tendente ad inibire costantemente l'altra o almeno a non accettare da essa, se non ciò che può rischiarare e completare la situazione presente. Sempre, appena che noi ci disinteressiamo dell'azione efficace e delle sue esigenze, il passato sforza e supera la soglia della coscienza e cerca di affermare la sua esistenza reale. Il sogno ce lo dimostra chiaramente. Da ciò che si è detto, quindi, balza vivida la conclusione che la memoria, cioè la vera memoria, non è una funzione del cervello.

9. *L'intuizione estetica, l'intuizione filosofica.* — Ridotta l'intelligenza, come abbiamo visto precedentemente, ad uno strumento di selezione, Bergson in un'altra opera *Il comico* (*Le rire*, 1900) si domanda se è possibile la filosofia. Il fatto sta in questi termini: o essa è impossibile, ed ogni conoscenza delle cose di conseguenza è una conoscenza pratica, orientata verso il profitto che vogliamo trarne; oppure è possibile, e filosofare significa non già prendere delle idee già fatte per dosarle e per combinarle insieme; bensì invertire il lavoro abituale del pensiero, cioè, porsi nell'oggetto stesso, tuffarci d'un colpo nel fluire della durata per adottarne la direzione mutevole senza posa, e per afferrarla con uno sforzo d'intuizione.

L'intuizione non è qualche cosa di misterioso, ma è una facoltà semplice: è una specie di simpatia divinatrice, per cui ci si trasporta nell'interno di un oggetto per coincidere con ciò che ha di unico e per conseguenza di inesprimibile. Se io potessi coincidere, dice il Bergson, per un istante col personaggio di un romanzo di cui mi raccontano le avventure, la mia conoscenza non sarebbe relativa ed imperfetta, ma mi sembrerebbe di veder sgor-

gare naturalmente, come da sorgente, le sue azioni, i suoi gesti, le sue parole: cioè, coglierei ciò che è l'essenza sua più intima, in tutta la completezza delle sue perfezioni e proverei un sentimento semplice, che si presterebbe nello stesso tempo ad un apprendimento indivisibile e ad una inesauribile enumerazione. Questa è l'intuizione: un'auscultazione intima che ci fa accostare alla realtà, per sentirne palpitare l'anima. Dove è possibile, essa sola può darci la vera metafisica, la scienza cioè che vuol fare a meno dei simboli e che raggiunge l'assoluto.

Non è necessario, per raggiungerlo, uscire fuori dal dominio dei sensi e della coscienza, come credette falsamente Kant: essa è uno sforzo penoso, perfino doloroso che bisogna fare per risalire la china abituale del lavoro del pensiero. È lo sforzo che bisogna fare per disfare i prodotti artificiali creati dall'intelligenza per facilitare la nostra azione sulle cose: è lo sforzo che ci mette subito per una specie di dilatazione intellettuale nell'oggetto che si studia, per andare dai concetti alla realtà e non dalla realtà ai concetti.

Che l'intuizione sia possibile e che essa si volga verso ciò che praticamente non serve a nulla, ci è dimostrato dall'esistenza in noi di una facoltà estetica accanto alla percezione normale. Nulla come l'arte può dirci che cosa sia l'intuizione filosofica. Essa, vivendo di creazioni, ci fa comprendere ciò che è la durata reale e lo slancio vitale. L'artista, infatti, per una specie di simpatia si pone nell'interno dell'oggetto e non percepisce solo in vista di agire, ma sopratutto per il piacere, per il nulla, per il semplice fatto di percepire.

L'osservazione comunque della nostra vita psicologica normale ci mostra una tendenza costante dello spirito a limitare il suo orizzonte. Prima di filosofare, infatti,

viviamo, e vivere significa accettare dagli oggetti soltanto l'impressione utile, per rispondervi con reazioni appropriate: le altre impressioni debbono oscurarsi o non giungerci che confusamente. I sensi e la coscienza non ci dànno della realtà che una semplificazione pratica. L'individualità delle cose e degli esseri ci sfugge tutte le volte che non giova materialmente percepirla. E anche là dove la notiamo, come quando, ad esempio, distinguiamo un uomo da un altro uomo, non è la individualità stessa che il nostro occhio afferra, non soltanto uno o due tratti che faciliteranno il riconoscimento pratico. Noi ci appaghiamo, insomma, di solito di leggere le etichette, che il linguaggio applica al reale; ci muoviamo tra generalità e simboli e non ci curiamo di penetrare nella parte intima e originale dei nostri stati di coscienza.

Affascinati dall'azione, viviamo in una zona mediana tra noi e le cose, esteriormente alle cose ed esteriormente anche a noi stessi. Se, invece, potessimo entrare in diretta comunicazione con le cose e con noi stessi, l'arte sarebbe inutile, poichè saremmo tutti artisti, perchè l'anima nostra vibrerebbe continuamente all'unisono colla natura. Noi sentiremmo cantare in fondo alle nostre anime, come una musica a volte gaia, ma più spesso lamentosa, sempre originale, la melodia ininterrotta della nostra vita interiore. Ma nulla di ciò è percepito, perchè tra noi e la natura, tra noi e la nostra stessa coscienza, s'interpone un velo fitto per gli uomini comuni, leggero e quasi trasparente per l'artista e il poeta. Di quando in quando per un felice accidente, nascono anime che coi loro sensi e con la loro coscienza sono meno attaccate alla vita. Esse, guardando una cosa, la vedono per se stessa e non per se stesse e ne ritraggono una visione più diretta più immediata. Se il distacco dalla vita fosse completo, se l'ani-

ma non aderisse più all'azione con nessuna delle sue percezioni, avremmo l'anima di un artista, che eccellerebbe in tutte le arti nello stesso tempo o piuttosto le fonderebbe tutte in una sola. Ma ciò significherebbe voler chiedere troppo dalla natura. Essa per quelli che sono artisti non ha sollevato il velo che accidentalmente e da una parte sola: e da ciò la diversità delle arti. Tutte, però, non fanno altro che levar di mezzo simboli praticamente utili, le generalità convenzionalmente e socialmente accettate, la maschera, in una parola, della realtà, per metterci faccia a faccia con essa stessa. L'arte, dunque, ci mostra che un'estensione delle nostre facoltà di percepire è possibile, e, sebbene attinga solo l'individuale, tuttavia ci fa vedere come la ricerca è orientata verso la vita in generale, cioè ha per oggetto questa vita stessa.

Ciò che la natura fa per l'artista, la filosofia deve farlo per tutti in un altro modo, conducendoci ad una percezione più completa del reale, per un certo spostamento della nostra attenzione. L'arte e la filosofia si ricongiungono così nella intuizione che è la loro base comune. Ed è la stessa intuizione, diversamente utilizzata, che fa il filosofo profondo e il grande artista.

10. *L'evoluzione creatrice.* — Nell'*Evoluzione creatrice* (1907) il Bergson riprende la concezione della durata reale, esposta nel « Saggio sui dati immediati della coscienza » e fa partecipi di essa non solo la coscienza, ma anche gli organismi. La durata reale della nostra coscienza che consiste nella continuità del cangiamento, nel progresso del passato che, conservandosi interamente, morde l'avvenire e si accresce senza posa, o meglio nell'elaborazione dell'assolutamente nuovo, può estendersi anche all'essere vivente, perchè ogni organismo che vive,

è una cosa che dura, che si trasforma, che cambia continuamente in una perpetua mutazione di forme dall'embrione all'organismo completo. In ogni organismo che invecchia, infatti, vi è una ricerca continua dell'individualità, vi è il passato che si prolunga tutto intero nel presente. Anzi possiamo dire che la vita non è altro che invenzione creatrice. È superfluo citare le ricerche di Lamarck in Francia e di Darwin in Inghilterra: la teoria evolutiva della specie è ormai accettata da tutti i biologi.

La vita è una corrente continua che va da un germe all'altro per l'intermediario di un organismo sviluppato, e che, passando di generazione in generazione, si è divisa tra le specie e gl'individui, senza nulla perdere della sua forza, anzi intensificandosi in una creazione ininterrotta di forme. Ciascuna di queste è incommensurabile con le precedenti e nessuna produzione di una specie o di un individuo, come anche di un momento qualsiasi di qualsiasi forma vivente, può essere preveduto. Ogni specie, ogni individuo, e persino ogni momento del loro sviluppo è qualche cosa di nuovo, d'irreducibile, d'irreversibile: è una situazione originale che comunica la sua originalità ai suoi elementi. Perciò possiamo concludere che i caratteri dell'evoluzione biologica sono identici a quelli della coscienza che si svolge nel flusso della durata reale.

La vita non si può spiegare con la teoria meccanica. Il meccanismo considera l'essere vivente come un oggetto inanimato e ragiona sulle cose della vita come sulle modalità della materia bruta. Esso, credendo di darci la chiave dei fenomeni vitali con le sole forze fisico-chimiche, fraziona in tante parti immobili e rigide l'indivisibilità di una storia vivente e applica anche alla vita la legge dei corpi inorganici, cioè « il presente non contiene

nulla di più del passato e ciò che si trova nell'effetto era già nella causa ». Il cangiamento, secondo tale principio, è un aggiustamento o uno spostamento di parti, l'irreversibilità del tempo è un'apparenza relativa alla nostra ignoranza. All'uomo non è impossibile fare un ritorno indietro per rimettere le cose al loro posto, altrimenti ne deriverebbe la sua impotenza.

Tutto è dato, tutto è reversibile in tale concezione. Il passato e il futuro sarebbero visibili d'un colpo ad un'intelligenza sovrumana, capace di effettuare il calcolo, affermano il Laplace e il Du Bois-Reymond, per il quale, poi, la conoscenza della natura o meglio il processo universale del mondo potrebbe essere rappresentato da una formula matematica unica, da un solo immenso sistema di equazioni differenziali simultanee, dalle quali si dedurrebbe, per ogni momento, la posizione, la direzione e la velocità di ogni atomo. E come se ciò non bastasse alcuni scienziati hanno preteso di poter produrre chimicamente un organismo elementare.

Tutto ciò equivale alla negazione di quella durata che è il fondo del nostro essere ed è anche la sostanza stessa delle cose, con le quali siamo in comunicazione. Il meccanismo radicale può valere tutt'al più per i fenomeni di distruzione organica, ma non può sottoporre in alcun modo ad un trattamento matematico il fatto evolutivo, la creazione organica. La conoscenza scientifica s'illude di poter spiegare la vita cogli elementi fisicochimici, ma basta che gli scienziati non si limitino allo studio della sola attività funzionale dell'essere vivente. bensì gettino il loro sguardo sulla fine struttura dei tessuti, sulla loro genesi e la loro evoluzione, per comprendere quanto poco le azioni vitali possano attribuirsi alle forze fisico-chimiche. Anche essi, infatti, notano che la

scienza fino ad ora non ha costruito che i detriti dell'attività vitale, ma che le sostanze propriamente attive, plastiche, restano refrattarie alla sintesi.

È assurdo risolvere la vita negli elementi fisico-chimici e sperare con l'aggruppamento di questi di creare un organismo, come vuole il meccanismo radicale. Il fatto evolutivo non rientra in questa analisi: il meccanismo radicale vale per ciò che è morto e come tale lo dobbiamo respingere, non potendo sacrificare la vivente e varia esperienza alle esigenze di un sistema.

Non è neppure da accettarsi la concezione finalistica. Una sua forma recente esclude ogni finalità esterna e difende solo la finalità interna. Secondo questa gli esseri viventi non sono coordinati tra loro, ma ogni essere è fatto per se stesso: le sue parti si accordano per il maggior bene del tutto e si organizzano con intelligenza in vista di questo fine. Ma questa tesi è facilmente confutabile. Infatti consideriamo l'organismo più complesso e più armonioso. Ciascuno dei suoi elementi può essere in certi casi, come nei fenomeni di rigenerazione, un organismo. Subordinando l'esistenza di questo piccolo organismo alla vita del grande, ecco che veniamo ad accettare la tesi della finalità esterna. La finalità è sempre esclusivamente finalità esterna. Ed è qui l'errore del vitalismo moderno che non cerca dove comincia e dove finisce il suo « principio vitale ». Se veramente lo dovesse ricercare, lo troverebbe insito e solidale con la piccola massa di protoplasma gelatinoso, protoplasma gelatinoso che è alle radici stesse della vita e che, per conseguenza, per questa origine prima, sarà solidale con la totalità dei viventi. Non si deve, dunque, restringere la finalità all'individualità di un organismo. Un'individualità ben divisa

non esiste, e se nel mondo della vita c'è finalità, essa abbraccia la vita intera in una sola ed indivisibile stretta.

Il finalismo radicale del Leibniz è da escludersi, se tenta di realizzare un programma già bello e tracciato in precedenza. Esso in questo modo suppone, come la ipotesi meccanicistica, che già tutto è dato: e non fa altro che sostituire l'attrazione dell'avvenire all'impulso del passato. Nell'uno e nell'altro caso si nega la durata. Il futuro invece deve essere qualche cosa di nuovo, d'imprevedibile, d'irreversibile, e non contenuto nel presente sotto forma del fine rappresentato.

Il Bergson, sebbene respinga il finalismo e il meccanicismo, tuttavia non dà ad essi lo stesso valore. Il principio della teoria finalistica è di essenza psicologica e come tale flessibilissimo e non del tutto confutabile. Anzi la teoria bergsoniana della vita, che più innanzi andremo spiegando, partecipa in una certa misura del finalismo. Invece il meccanismo è del tutto da respingere e bisogna aggiungere anche, per maggiore chiarezza, che perfino nell'ipotesi evoluzionista, i fatti dimostrano l'insufficienza di esso.

Prendiamo in esame, infatti, la struttura dell'occhio umano. Paul Janet con altri difensori del finalismo, vedono in questo apparecchio così complicato una coordinazione meravigliosa di tutti gli elementi tra loro, coordinazione che fanno risalire ad una causa extrameccanica. Gli evoluzionisti, invece, incominciano a considerare dapprima la funzione alla sua origine, ridotta alla semplice impressionabilità alla luce d'una piccola massa pigmentaria, e seguono, poi, lo sviluppo dell'organo nelle sue lente complicazioni graduali, nella sua formazione progressiva.

Consideriamo due occhi in due linee di evoluzione

indipendenti, come ad es. in un vertebrato e in un mollusco. Vediamo come i varî sistemi evoluzionistici ce ne spieghino l'analogia e la somiglianza di struttura.

Prendiamo ad esaminare l'ipotesi delle variazioni accidentali insensibili del Darwin. Le variazioni si addizionano per effetto della selezione naturale, ora come mai può accadere che le stesse piccole variazioni, in numero incalcolabile, si siano prodotte nello stesso ordine su tutte e due le linee di evoluzione indipendenti, se esse erano puramente accidentali? Bisognerebbe ricorrere ad un buon genio, al genio della specie futura per avere tale risultato. Ed ecco che già nell'ipotesi evoluzionista del Darwin è da escludersi completamente la concezione meccanicistica.

Passiamo a quella delle variazioni brusche di Ugo de Vries. Anche qui sorge una difficoltà. Come mai tutte le parti dell'apparecchio visuale, modificandosi subitamente, restano così bene coordinate tra loro, che l'occhio continua ad esercitare la sua funzione? E ammesso pure che il caso le abbia accordate qualche volta, potremo mai ammettere che ciò si ripeta nel corso della storia della specie, e che dalle variazioni brusche, prodotte da semplici accidenti, possa verificarsi un armonia perfetta di elementi sempre più numerosi e complessi nello stesso ordine, lungo due linee di evoluzione indipendenti? Si dovrebbe fare appello ad un meccanismo interno, ma anche qui esso non ci potrebbe dar ragione delle complicazioni nuove che si verificano nel corso dell'evoluzione.

Passando, poi, all'ipotesi di Eimer, per il quale le variazioni sono dovute all'influenza diretta delle condizioni esteriori e non più a cause accidentali ed interne, il Bergson esamina due casi di filogenesi e di ontogenesi e mostra che questa teoria è contraria anch'essa ai

principî della filosofia meccanicistica. È inutile additare nell'adattamento all'ambiente la causa direttrice dell'evoluzione. Essa può essere una circostanza nell'evoluzione della vita, non la causa principale di essa, allo stesso modo che l'accidentalità del terreno della strada che mena alla città non può essere causa della strada e non può imprimere ad essa la direzione.

Passiamo infine all'ipotesi lamarckista. Lamarck credeva che l'essere vivente potesse variare in conseguenza dell'uso o del non-uso dei suoi organi e che potesse trasmettere anche ai discendenti la variazione acquisita. Ma, purtroppo, la trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti è un'eccezione e non una regola.

Come mai possiamo credere, secondo tale teoria, che per semplice trasmissione ereditaria si possa sviluppare un organo come l'occhio? È impossibile pensarlo, se bisogna supporre accumulate le une sulle altre un numero enorme di variazioni, tutte dirette nello stesso senso, per passare dalla massa pigmentaria dell'infusorio all'occhio del mollusco e del vertebrato.

Quindi nè il finalismo, nè le ipotesi evoluzioniste che presuppongono un certo meccanicismo possono risolvere il problema in questione. Esso resta per esse sempre un mistero, e ciò perchè non vogliono convincersi che i nostri concetti hanno solo un valore pratico e che la nostra intelligenza è foggiata secondo le esigenze dell'azione umana. Noi nasciamo artigiani, dice il Bergson, perchè, per agire, dobbiamo proporci uno scopo e formare un piano. Noi nasciamo geometri, perchè, per realizzare un progetto, dobbiamo trattare la realtà come divisibile in parti che si somigliano, che si ripetono, che siano coordinate fra loro con una necessità rigorosa. Queste due proprietà della nostra azione ci suggeriscono i due punti

di vista del meccanismo e del finalismo, vedute esteriori prese sulla nostra condotta e poi ingiustamente applicate alla vita.

I concetti sono impotenti a guidarci nella speculazione pura. Il nostro pensiero, sotto la sua forma puramente logica, non riesce a comprendere la vita, perchè è creato da questa in circostanze determinate, per agire su cose determinate. Esso, deposto lungo la strada del movimento evolutivo, non può dar ragione del movimento evolutivo nel suo insieme. Sarebbe un pretendere che l'effetto possa riassorbire in sè la sua causa, che la ghiaia lasciata sulla spiaggia disegni la forma dell'onda che l'ha portata.

Per comprendere la vita, è necessario riviverla, e non già considerarla come una macchina governata da leggi inesorabili (meccanismo) o come la realizzazione di un piano (finalismo), ma penetrando nel suo corso con uno sforzo d'intuizione.

All'intuizione filosofica la vita si presenta, dalle origini in poi, come un continuo e solo slancio vitale. L'evoluzione di questo unico slancio vitale sarebbe semplice, se la vita descrivesse una traiettoria unica, simile a quella di una bomba piena, lanciata da un cannone. Ma purtroppo esso è un obice, che, subito esploso, s'è frazionato in frammenti, i quali, a loro volta, essendo anch'essi dei piccoli obici, sono scoppiati in frammenti, destinati anche questi ad esplodere ancora e così di seguito per lunghissimo tempo. Insomma la corrente vitale si fraziona all'infinito, mantenendo, però, sempre la sua natura, cioè si suddivide durante il corso della sua evoluzione creatrice in linee divergenti, dissociando le tendenze svariate, che in essa dormivano come in un germe fecondo. Solo partendo da queste schegge polve-

rizzate e risalendo, di grado in grado, ci è possibile ritrovare la sorgente unica di tutti i regni della natura, di tutte le innumerevoli specie, di tutti i milioni d'individui, che furono, sono e saranno.

Concepita così la vita, non c'è da meravigliarsi che nel corso dell'analisi di essa secondo la teoria del Bergson sia dato di scorgere organi identici in organismi diversissimi, sviluppati in direzioni differenti. Infatti come le persone, cresciute ed educate insieme nei loro primi anni, anche dopo una lunga separazione, conservano gli stessi ricordi d'infanzia, così, nonostante la divergenza dei loro effetti, vi devono essere nelle varie specie elementi comuni, dovuti all'identità del loro impulso iniziale. E basta dare, per accertarsi di ciò, un solo sguardo al mondo animale e vegetale. Non c'è una sola proprietà della vita vegetale che non sia stata ritrovata in qualche grado in certi animali, come non c'è un solo tratto caratteristico dell'animale che non si sia rinvenuto presso una specie o in certi momenti nel mondo vegetale. Infatti il mondo vegetale col suo torpore vegetativo ed il regno degli animali con la mobilità e la coscienza sono due tendenze caratteristiche e divergenti; ma esse coesistono, in diverse proporzioni, nella pianta e nell'animale. Nella prima possono benissimo svegliarsi la coscienza e la mobilità dell'animale, mentre nel secondo v'è sempre la minaccia del torpore vegetativo della prima. Il medesimo fatto avviene anche nell'animale e nell'uomo, cioè nell'intelligenza e nell'istinto. Non v'è intelligenza dove non si scoprano tracce d'istinto e non v'è istinto senza alcunchè di intelligenza.

Torpore vegetativo, istinto e intelligenza, sono elementi che coesistevano fusi nell'impulso vitale comune alle piante e agli animali e che nel corso dello sviluppo

si dissociano per il solo fatto della loro crescenza. Aristotele errava, quando vedeva nella vita istintiva, vegetativa e ragionevole tre gradi successivi d'una stessa tendenza che si evolve, mentre in realtà sono tre direzioni divergenti d'un'attività che si è scissa crescendo. Tra esse non c'è differenza d'intensità, nè di grado, ma di natura.

Tutto ciò, dunque, che abbiamo esposto ci suggerisce l'idea di ridurre la vita alla Coscienza o a qualche cosa che vi somiglia, e l'evoluzione sarebbe avvenuta in tal modo. Un'ampia corrente di coscienza, ricca di una molteplicità enorme di virtualità, sarebbe penetrata nella materia e, scorrendo in questa come in un tunnel, avrebbe preteso di avanzare, e, facendo sforzi da ogni lato, avrebbe scavato gallerie in ogni senso. Quivi da un lato una roccia troppo dura avrebbe rallentato e fermato il suo movimento impetuoso e l'avrebbe obbligata ad assopirsi nel torpore vegetativo. In altre parti, dove la roccia si lascia penetrare, la coscienza si risveglia, diviene più intensa, più complessa, più completa, crea sentieri pieni di avventure, dove un impulso immenso la spinge a correre maggiori rischi per arrivare a maggiori efficienze, e divide lungo gallerie divergenti le diverse tendenze che porta in sè. In due sole direzioni ottiene un certo successo: alla fine della prima troviamo l'istinto nella sua forma più meravigliosa, al termine della seconda l'intelligenza umana. Ed è solo coll'uomo che la coscienza rovescia gli ostacoli e dall'oscurità del tunnel irrompe fuori alla luce.

In tale concezione della vita, rientra, possiamo dire il finalismo, ma non sotto la forma radicale che il Bergson combatte, bensì sotto una forma più vaga. L'armonia in questo finalismo è ben lontano dall'essere perfetta.

Essa non presuppone un mondo organizzato come un insieme armonioso, ma ammette discordanze, perchè ogni individuo, come ogni specie non ritiene dell'impulso globale della vita che un certo slancio e tende ad utilizzare questa energia nel suo interesse proprio; in ciò consiste l'adattamento. L'individuo, la specie non pensano che a se stessi, e di qui un conflitto con le altre forme di vita. L'armonia non esiste di fatto, ma piuttosto di diritto e la si ritrova più rifacendosi indietro allo slancio originale, allo slancio comune in cui le tendenze diverse ci appaiono complementari le une alle altre, anzicchè in avanti. Essa deriva più da un'identità d'impulso che da un'aspirazione comune e la si scopre all'ingrosso più nelle tendenze che negli stati. Vano sarebbe parlare di scopo, nel senso umano della parola, se si dovesse realizzare un modello già preesistente, se tutto già fosse bello e dato, se l'avvenire potesse leggersi nel presente. La vita, invece, progredisce e dura in una creazione continuamente rinnovata. Il cammino percorso da essa si può esprimere in termini psicologici; ma, di quello che dovrà percorrere nel futuro, nulla si può dire, poichè dinanzi a questa corrente stanno aperte le grandi porte dell'avvenire.

Vediamo ora come la coscienza sviluppandosi dia origine alla materia e all'intelligenza. Nell'universo noi ammiriamo un ordine mirabile che è di due sorta: un *ordine geometrico*, proprio della materia, della fisica, della matematica, ed un *ordine vitale*, proprio della coscienza, dell'arte e dello slancio creatore di vita. Ora per il Bergson il primo ordine non ha realtà positiva, ma è solo l'interruzione dell'altro e costituisce la materialità. In altri termini, dato l'ordine vitale per via d'inversione si passa all'ordine geometrico, il quale non ha

nemmeno bisogno di essere spiegato, essendo il risultato necessario ed automatico dell' interruzione dell' ordine inverso, anzi essendo questa interruzione stessa.

Prendiamo, per maggiore chiarezza un esempio. Quando un poeta mi legge i suoi versi, io lo seguo attentamente e cerco di penetrare nel suo pensiero, d'inserirmi nei suoi sentimenti, per rivivere l'emozione che egli ha tradotta in frasi ed in parole. Io così simpatizzo con lui e lo seguo con un movimento continuo, che, come l'ispirazione stessa, è un atto indiviso. Basta, però, che io rallenti la mia attenzione, che distenda ciò che in me era teso, perchè i suoni mi appaiano distintamente nella coscienza, ad uno ad uno, nella loro materialità. Io non ho nulla aggiunto, anzi ho tolto qualche cosa. E i suoni successivi si faranno sempre più distinti, man mano che io mi lascio andare. Le frasi si decomporranno in parole, le parole si scandiranno in sillabe, che io percepirò a volta, a volta. Ecco, dunque, come l'interruzione dell'ordine vitale, o meglio la diminuzione della realtà positiva costituisce l'ordine geometrico, cioè la materia, il mondo dello spazio e della matematica. Lo stesso si verifica nel sogno.

Nella pura durata la nostra coscienza ci si presenta come un tutto, in cui gli stati si penetrano gli uni cogli altri con un incessante e continuo progresso. Ora interrompiamo questo sforzo di penetrazione e distendiamoci. Se questa distensione fosse completa, noi non avremmo più nè memoria, nè volontà e cadremmo in un'assoluta passività, in una esistenza fatta d'istantaneità che morirebbe e rinascerebbe senza posa e che si comporrebbe di momenti inerti esteriorizzati tra loro. La nostra personalità ridiscenderebbe verso la direzione di quello spazio perfetto, a cui tende la materia, dove c'è una assoluta

esteriorità di parti ed un'indipendenza reciproca completa. Questo spazio puro verso cui l'io si dirige interrompendo il suo movimento vitale, non è una realtà positiva, ma solo l'inversione della durata. Intanto, siccome è questo lo spazio che l'intelligenza divide e tratta a capriccio, creando l'ordine delle matematiche e formando tutte le figure della geometria, dobbiamo concludere che il movimento stesso al termine del quale è la spazialità, depone lungo il suo corso l'ordine geometrico del nostro spirito che l'intelligenza prima crea e poi ammira, ma che sorge dall'inversione della realtà positiva, dall'interruzione della durata reale. La materia, pur non coincidendo col puro spazio omogeneo, tuttavia è costituita da un movimento che ad esso conduce, tanto è vero che, per quanto di artificiale vi possa essere nella conoscenza scientifica delle cose, le leggi fisiche riescono e si applicano alla materia. Le leggi fisiche avrebbero potuto essere anche del tutto diverse e avrebbero avuto parimenti successo, poichè la materia è sul cammino della geometria e manipolata come si vuole, ricade sempre in qualcuno dei nostri schemi matematici, come i piccoli fantocci di sughero, dai piedi di piombo, che, posti in qualsiasi posizione, si rimettono subito automaticamente in piedi.

La materia col suo ordine non è una creazione positiva, ma è generata dall'inversione del processo creativo. Come dalle fessure di un'enorme caldaia piena di vapore ad alta tensione sfuggono dei getti che, condensati, ricadono interamente in gocciole, così da un immenso serbatoio di vita si slanciano senza posa dei getti, ciascuno dei quali, ricadendo, costituisce un mondo. La materia di questi mondi è una *realtà che si disfa;* ce lo dice il principio della termodinamica del Cournot che c'inse-

gna nel più semplice dei modi essere il mondo materiale simile a un peso che cade.

Ma c'è anche il senso inverso della materialità; c'è uno sforzo, un impulso contrario che tenta di rialzare questo peso cadente: c'è la realtà che si fa: c'è la vita. È la vita che tende a risalire la china discesa della materialità e ne ritarda il moto discendente: è la vita che fa uno sforzo per rialzare le gocciole che cadono e ne rallenta così la caduta.

Non si può parlare, quindi, di una materia esistente ab aeterno, oppure di un atto creatore che d'un tratto l'abbia prodotto. Il mistero diffuso sull'esistenza della materia e dell'universo insieme, è rischiarato dalla nostra intuizione, dice il Bergson. Non esiste nè il tutto dato una volta per sempre, nè esistono le cose create e un principio che le crea. Da un centro, che è una continuità di zampillamento, scaturiscono i mondi. Dio non ha creato una sola volta per sempre, bensì crea incessantemente. Egli è vita, è azione, è libertà. E la creazione non è qualche cosa di misterioso; anzi noi la possiamo sperimentare in noi, quando agiamo liberamente.

Tutto si risolve nell'azione, nel movimento. La vita è un movimento semplice ed indiviso; la materialità è il movimento inverso, ma anche esso un flusso indiviso; nella realtà noi siamo un'azione che si fa, attraverso una azione dello stesso genere che si disfa, cioè, qualche cosa come il cammino che l'ultimo razzo di fuoco artificiale si traccia, tra i residui cadenti dei razzi estinti.

11. *Le due sorgenti della morale e della religione.* — Il Bergson nel libro *Les deux sources de la morale et de la religion* (*Le due sorgenti della morale e della religione*, 1932) mentre cerca di ricondurre la morale e la

religione ai principî generali che hanno ispirato l'*Évolution créatrice*, inquadrandone lo sviluppo nella visione biologica dell'universo; dall'altra parte, invece, si avvia verso una forma di misticismo della prassi, che, d'accordo colle leggi della biologia, è per lui l'unica via, la quale può liberare la vita dalle ultime strettoie opposte dalla materia nel corso della sua ascesa e del suo progresso.

La società umana è considerata, da lui, come un organismo naturale che agisce sugli organi che lo compongono, cioè sui singoli individui, con un comando, la cui obbligazione è paragonabile, entro certi limiti, ad una legge naturale. Infatti, l'individuo, per ciò che riguarda i suoi rapporti sociali, sente nascere in sè il sentimento di una necessità, a cui si accompagna, però, la coscienza di una certa libertà o meglio della possibilità di sottrarsi alla forza obbligante di quella. Tale sentimento, con la coscienza di libertà che esso implica, può essere chiamato, con una sola parola, obbligazione, la quale agisce come una specie d'istinto, attraverso uno stato d'animo tranquillo, molto simile all'inclinazione.

La coscienza morale che corrisponde al me sociale, non è altro che la risultante di abitudini contratte nella vita in comune cogli altri uomini e assommate nel tutto dell'obbligazione. In principio, l'individuo ha dovuto incontrare nelle proprie tendenze egoistiche altrettante resistenze all'adempimento dei proprî doveri morali, ma in seguito s'è adattato a poco a poco all'ambiente ed ha finito col non sentire più lo sforzo dell'obbedienza e il sacrificio della sottomissione. Quindi, per il Bergson, la morale ha un'origine sociale e la sua genesi diventa per noi ancora più chiara se la consideriamo alla luce della biologia.

Già sappiamo che lo slancio vitale è un'immensa corrente che, ad ogni resistenza incontrata, si sdoppia secondo la legge naturale della dicotomia. Essa alla fine di questo processo mette capo alle due manifestazioni superiori dell'istinto e dell'intelligenza. Sull'istinto si fondano le società degli animali, quali le api, le formiche; sull'intelligenza si fonda la società umana, la quale non solo dà una certa libertà di iniziativa e di scelta, ma impone anche agli uomini un certo obbligo di assoluto rispetto ad alcune norme che sono le condizioni della sua esistenza, altrimenti non vi sarebbe società. Queste norme imposte, possiamo dire, dalla stessa natura appunto perchè si possa svolgere la vita, costituiscono il primo nucleo della morale. L'imperativo categorico, dunque, coincide col tutto dell'obbligazione e la sua formula può essere trascritta in questo modo: « Il faut, parce qu'il faut ».

Alla morale sociale che è la morale di una tribù, di un popolo oppure di un gruppo di uomini e che chiude l'anima del singolo individuo in una visione frammentaria della specie, il Bergson oppone una morale superiore ed assoluta, detta umana, perchè non si orienta verso la conservazione di un singolo gruppo o di una tribù, ma tende alla conservazione dell'intera umanità. Due forme d'anima diverse corrispondono alle due morali: l'anima chiusa che si definisce per l'oggetto limitato della sua inclinazione, e l'anima aperta che si definisce non per il suo oggetto, ma per la forma soggettiva del sentire, che, pur vuota di un attuale contenuto, aspira all'infinito.

Ma donde trae le sue origini questa nuova morale, che noi siamo abituati a considerare come l'unica vera morale? Bergson non le può dare una base biologica,

perchè negherebbe in tal modo il gruppo per la totalità dei viventi e di tutte le cose insieme, ed allora eccolo ricorrere all'eroe. Questi, infatti, crea i valori morali e genera nelle folle un tale entusiasmo per essi che vale a trascinarle, mentre addita sè come segno esemplare delle nuove virtù e dei nuovi ideali. Egli porta la vita verso mete a cui essa non avrebbe mai potuto giungere, perchè prigioniera della materia; e mentre la natura impone l'osservanza della sua morale inferiore con la pressione, invece egli con il suo appello fa nascere nell'anima degli uomini un sentimento di aspirazione al progresso.

Questo progresso che attua la morale eroica è come il superamento dei limiti raggiunti in un dato momento della vita e perciò l'atteggiamento dell'anima aperta, che ad esso corrisponde, lo si può dire dinamico, mentre quello dell'anima chiusa lo denomineremo statico perchè tende alla conservazione dello stato attualmente raggiunto dalla vita.

Ciò che l'impulso vitale non può attingere con la sola pressione della morale chiusa e con l'aspirazione della morale aperta nei riguardi della conservazione e dello sviluppo della specie umana, cerca di raggiungerlo con la religione, la quale è anch'essa chiusa ed aperta, statica e dinamica. La religione statica, come la morale, sociale tende alla conservazione della specie umana; ma, mentre la morale impone norme generalissime, condizione indispensabile della vita in comune, la religione invece, costituisce un legame sociale particolare e concreto.

Tale legame fa sì che i membri di una società si sentano maggiormente attaccati alla conservazione del proprio gruppo sociale, anzicchè a quella della propria persona individuale, in modo da trovare nel medesimo

legame anche una garanzia per il successo d'imprese comuni e una difesa contro pericoli comuni. I riti e le cerimonie, infatti, tendono precisamente ad associare nell'intimo i componenti di una data società. Nei primi tempi, quando i gruppi umani avevano ancora una forma rudimentale di vita sociale, la religione compiva presso di essi le due funzioni di legame sociale e morale. Più tardi la morale si staccò dalla religione e mentre quella si sviluppava per semplificazione e generalizzazione progressive, questa, invece, assunse caratteri sempre più particolari e concreti. In altri termini, la morale implica la semplice possibilità del gruppo, la religione l'affermazione nazionalistica del gruppo stesso, perchè, distinguendosi come una forza ben distinta dalle altre, stabilisce tra i singoli soggetti sociali, non più una relazione di statica armonia, ma una reciproca dedizione, di modo che ne derivi a tutto il gruppo un accrescimento di potenza ed una sicurezza d'azione.

La natura, dotando l'uomo d'intelligenza, gli ha dato un illimitato campo d'invenzione e di fabbricazione, ossia lo ha fornito d'un potere di libertà. Ora tale libertà, mentre ne accresce l'efficienza pratica, dall'altra lo può anche distogliere dall'esercizio di quella funzione a cui la natura aveva destinato la sua intelligenza, e precisamente lo può distogliere dal mirare al mantenimento e allo sviluppo della società, facendolo operare per sè a danno della società in cui vive. Così l'intelligenza, che doveva servire a tener stretti di più i vincoli sociali e ad operare per il progresso della specie, si cambiò in un'arma a doppio taglio, capace di costruire o di distruggere. Fu, dunque, necessario che la natura rivedesse l'opera compiuta e, non potendo essa tornare indietro, ponesse a fianco all'intelligenza un'altra facoltà, chiamata la

*fabulation* o la *fiction*, capace di correggere i difetti di quella e di restaurare il turbato equilibrio.

La funzione fabulatrice è una forma d'immaginazione sorta nel seno dell'intelligenza per pressione dell'istinto. Essa si presenta come un istinto virtuale che si comporta nel campo della conservazione della specie nel medesimo modo dell'istinto attuale che guida le specie inferiori. La sua caratteristica consiste nel creare rappresentazioni fantastiche, ossia idee ed immagini riferentisi a poteri o ad enti extra-naturali, e nell'accompagnarsi, in tale atto creativo, con la credenza che i fantasmi prodotti siano poteri o persone reali in se stesse. Per tale ragione il Bergson definisce la fabulazione anche come una facoltà speciale d'allucinazione volontaria, la quale è la stessa facoltà messa in funzione dai romanzieri, dai poeti, dagli spettatori d'un teatro, dai lettori di un romanzo, quando essi pongono come esseri viventi le creature artistiche e ne condividono le passioni, partecipando pienamente alla loro vita.

Per questo appunto, dalla fabulazione deriva il suo contenuto la religione statica, ossia quell'insieme di fantasmi e di personificazioni che, imponendosi all'uomo nell'oscurità d'una fede allucinante, resistono al potere dissolvente dell'intelligenza e salvano la specie umana da sicura rovina. Tre pericoli infatti possono essere offerti a noi dall'intelligenza. Il primo consiste nel fatto che noi possiamo volgere la nostra attività verso fini egoistici, contrarî al benessere sociale. In tal caso la fabulazione interviene con le sue rappresentazioni sonnambuliche, capaci di contrapporsi all'intelletto, ed impone all'individuo proibizioni o gli comanda azioni con segni o con voci, che a lui sembrano l'immediata rivelazione di quel mondo trascendente, che è come il contenuto essen-

ziale di ogni religione. Da un tal punto di vista possiamo dare una prima definizione della religione statica che risuona così: « una reazione difensiva della natura contro il potere dissolvente dell'intelligenza ».

Il secondo pericolo è costituito dal fatto che l'uomo solo fra tutti i viventi sa di dover morire. Tale coscienza finirebbe coll'indebolire l'entusiasmo che lo tiene attaccato alla vita e lo fa essere attivo nell'ambiente sociale in cui è nato. Allora la natura interviene con la facoltà fabulatrice e all'idea dissolvitrice della morte contrappone l'immagine d'una continuazione della vita dopo la morte. Anche qui la fabulazione rialza il velo della trascendenza e conduce alla credenza religiosa. Secondo questo altro pericolo la religione potrebbe essere definita « una reazione difensiva della natura contro la rappresentazione per mezzo dell'intelligenza dell'inevitabilità della morte ».

Oltre al senso della morte l'ultimo pericolo, che potrebbe presentarsi e a cui la natura deve porre riparo, è il sentimento del rischio e dell'imprevisto che accompagna l'opera dell'intelligenza. Essa, infatti, non si trasfonde come l'istinto nell'atto che compie, ma dispone solo dei mezzi che, dopo un determinato intervallo di tempo, produrranno l'effetto desiderato. Ora può accadere che in tale intervallo, intervengano potenze avverse e rendano vano con la loro azione lo sforzo iniziale compiuto dall'uomo. C'è bisogno allora che la natura provveda per altre vie ad eliminare la loro funesta influenza, la cui sola possibilità riesce a sconcertare l'individuo e a paralizzare l'attività. Infatti essa fa che l'istinto generi nell'anima dell'uomo l'immagine di potenze favorevoli che, sovrapponendosi o sostituendosi alle cause naturali meccaniche, prolungherebbero la marcia, iniziata libe-

ramente dall'uomo, in azioni volute da esse medesime e nello stesso tempo conformi ai voti di lui. Potrebbero pure sorgere così immagini di potenze avverse, ma « l'impulso vitale è ottimista » e provvede sempre in senso favorevole alla vita. Le immagini di potenze favorevoli, che la fabulazione presenta e che incoraggiano all'azione per mezzo dell'immagine del successo, formano un nuovo nucleo di credenze religiose per cui, secondo questo terzo punto di vista, la religione potrebbe definirsi: « reazione difensiva della natura contro la rappresentazione, per mezzo dell'intelligenza, d'un margine scoraggiante d'imprevisto tra l'iniziativa presa e l'effetto desiderato ».

In conclusione, riassumendo tutte e tre le definizioni, la religione statica non è altro che « una reazione difensiva della natura contro ciò che potrebbe esservi di deprimente per l'individuo e di dissolvente per la società, nell'esercizio dell'intelligenza ». Vediamone ora lo sviluppo storico. Si è solito dire che *primus in orbe deos fecit timor* e la proposizione è vera. Infatti, sebbene non agisse come tale, ma solo come reazione contro il timore, fu esso proprio che per primo suggerì la semplice personificazione sia dell'avvenimento che si aspettava o si temeva, sia della potenza naturale che si credeva avversa e capace di ostacolare un'azione. Ora, se ben si guardi questo primo passo, che l'uomo compie sulla via della religione, non è una personificazione semplicemente degli avvenimenti o delle forze naturali, ma anche una personificazione dell'intenzione. L'uomo personifica l'avvenimento o la forza naturale secondo il suo bisogno fisico e spirituale, di modo che viene a personificare un avvenimento-intenzione. Da questa personificazione dell'avvenimento-intenzione la fabulazione si potè sviluppare in due sensi: o verso la religione o verso la magia.

A sua volta la via che mena alla religione si divise nel punto iniziale in due sentieri, l'uno avviando la religione ad immagini sempre più elevate di dei, come quelli della favola, l'altro a rappresentazioni di divinità sempre più basse, a credenze negli spiriti, al culto degli animali, al totemismo. La magia è la forma più povera di religione statica ed è propria dei tempi primitivi, quando, al posto della scienza non ancora sorta a dominare il meccanismo della natura, sorge nell'uomo la credenza in potenze disposte, per quanto effimere e cangianti, ad aiutarlo ed a piegarsi alla sua volontà. Dopo la magia viene subito la credenza negli spiriti. Di solito parliamo di sostanze a cui riferiamo attributi e da cui facciamo derivare azioni come tante emanazioni. Se ora non riferiamo l'azione ad alcuna sostanza e la immaginiamo per sè stante e come prolungantesi indefinitamente, finiamo col distaccarla dalla cosa e coll'immaginarla fornita di una certa personalità: questa personalità dell'azione costituisce lo spirito animatore, in cui si definisce dapprima il vago sentimento di una presenza efficace.

Dalla credenza negli spiriti si passa, poi, al culto degli animali, al totemismo, ed infine alla credenza negli dei della mitologia. Un dio è una personalità completa e, per concepire questa ultima è necessaria l'associazione dell'immagine di uno spirito con quella di un'anima. Spiritismo e politeismo hanno così un ceppo comune, ma tra spiriti e dei la differenza è notevole: gli spiriti sono innumerevoli, non hanno personalità e sovraintendono tutti ad una sola comune funzione, gli dei, invece, hanno una personalità e compiono ognuno una determinata funzione.

Più tardi, poi, la molteplicità degli dei della mitologia, per i rapporti reciproci sempre più definiti in cui

essi entrano, finisce per assorbirsi nell'idea di un dio unico. Lo spirito religioso si trova, quivi, sul punto di volgersi dall'esteriore verso l'interiore, dallo statico al dinamico. L'uomo ormai s'è stancato del suo atteggiamento immobile, in cui s'era tenuto nella religione statica, e s'inserisce di nuovo nella corrente dell'evoluzione. Da questo suo movimento è nata la religione dinamica, o di natura sovra-intellettuale.

Il passaggio dall'una all'altra religione però non si operò per gradi, ma avvenne per un salto improvviso. Al Dio, ossia al principio stesso della vita, della religione dinamica si giunge con l'estasi che è l'ultimo grado dell'ascesa mistica, ma non il definitivo; perchè mentre questo attua la sola unione dell'anima con Dio sia nel pensiero che nel sentimento, l'altro, il definitivo quello dell'azione mistica, si attua da sè e consiste in una sovrabbondanza di vita, in un'esaltazione calma di tutte le facoltà, nell'agire e nel volere con semplicità ed umiltà. La libertà dell'uomo coincide in questo grado con l'attività stessa di Dio e l'anima di lui è nello stesso tempo « agissante et agie ».

Dunque non la tradizionale contemplazione, non la sterile beatitudine del misticismo dei misteri pagani, ma lo spirito mistico del Cristianesimo, la pienezza di vita, l'immenso *élan*, che si traduce immediatamente in azione, è per il Bergson l'ultimo grado dell'ascesa mistica. Il mistico è uno degli *adiutores Dei* e ama l'umanità con amore divino.

Il suo amore non si ferma davanti alle singole razze, ma le raccoglie tutte nel concetto di una totale società umana. Più che di essenza morale, esso è di essenza metafisica, perchè coincidendo con l'amore di Dio per la sua opera, mette radici nella medesima sorgente dell'es-

sere e mira a proseguire l'opera della creazione, fino al suo compimento.

Ma quale è questo Dio dei mistici? Esso non è un essere personale, a cui dall'esterno possiamo riferire un attributo: esso non è definibile in termini intellettuali, ma, invece, si risolve tutto nell'amore. È amore che ama, e che è insieme oggetto di amore. È amore che si effonde per l'universo e crea il suo oggetto, l'oggetto dell'amore, la vita e con essa l'uomo che è degno della sua attenzione e che è a sua volta creatore. E l'umanità così non solo opera insieme con Dio, ma è la stessa « ragion d'essere della vita sul nostro pianeta ». In tale concezione di amore e di azione il Bergson riscatta il valore della libertà umana e il principio creatore divino.

12. *Cenni biografici.* — Enrico Bergson nacque a Parigi il 18 ottobre 1859 da famiglia israelita d'origine irlandese. Da giovinetto si distinse negli studi matematici, e quando era ancora alunno del Liceo Condorcet pubblicò negli *Annales de Mathématiques* una nuova soluzione d'un problema di matematica elementare. Nel 1878 s'iscrisse alla Facoltà di Lettere e Filosofia della Scuola Normale dove ebbe maestri Ollé-Laprune e Boutroux, ma dopo la laurea in lettere (1881) conseguì anche quella in matematica e l'abilitazione universitaria (*agrégation*). Nel 1881 vinse per concorso la cattedra di filosofia nel liceo d'Angers, donde passò a Clermond-Ferrand. In questa città fu anche *maître des conferences* nella Facoltà di Lettere. Nel 1888 fu trasferito al Liceo Rollin di Parigi.

Nel 1889 presentò alla Sorbona per l'esame di dottorato la sua celebre tesi *Essai sur les donnée simmédiates de la conscience* insieme a una dissertazione la-

tina sulla teoria aristotelica dello spazio *Quid Aristoteles de loco senserit*. Dal 1889 el 1897 insegnò filosofia nel Liceo Henri IV e nel 1898 fu nominato *maître des conferences* nella Scuola Normale Superiore donde, due anni dopo, passò al *Collège de France*. Le sue lezioni erano affollatissime. Morì nel 1941.

## OPERE PRINCIPALI DEL BERGSON

Le opere principali del Bergson pubblicate tutte dall'Editore Félix Alcan di Parigi sono:

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.
2. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1896.
3. *Le rire. Essai sur la signification du comique*, 1900.
4. *L'évolution créatrice*, 1907.
5. *L'energie spirituelle, essais et conférences*, 1919.
6. *Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein*, 1922.
7. *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932.
8. *La pensée et le mouvant, essais et conférences*, 1934.

## SCRITTI SUL BERGSON

In Francia:


1. Gillouin, *La philosophie de H. Bergson*, Paris, Grasset, 1911.

2. Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Paris, Alcan, 1912.
3. Segond, *L'intuition bergsonienne*, Paris, Alcan, 1913.
4. Berthelot, *Un romanthisme utilitaire: le pragmatisme chez Bergson*, Paris, Alcan, 1913.
5. Benda, *Une philosophie de la mobilité*, Mercure de France, 1912; *Sur le succès de bergsonisme*, Ibidem, 1914.
6. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Paris, Rivière, 1914.
7. Rodrigues, *Bergsonisme et moralité*, Paris, Chiron, 1922.
8. Thibaudet, *Le bergsonisme*, Paris, 1923.
9. Chevalier, *Bergson*, Paris, 1926.
10. Jankélévitch, *Bergson*, Paris, Alcan, 1931.

In Italia:

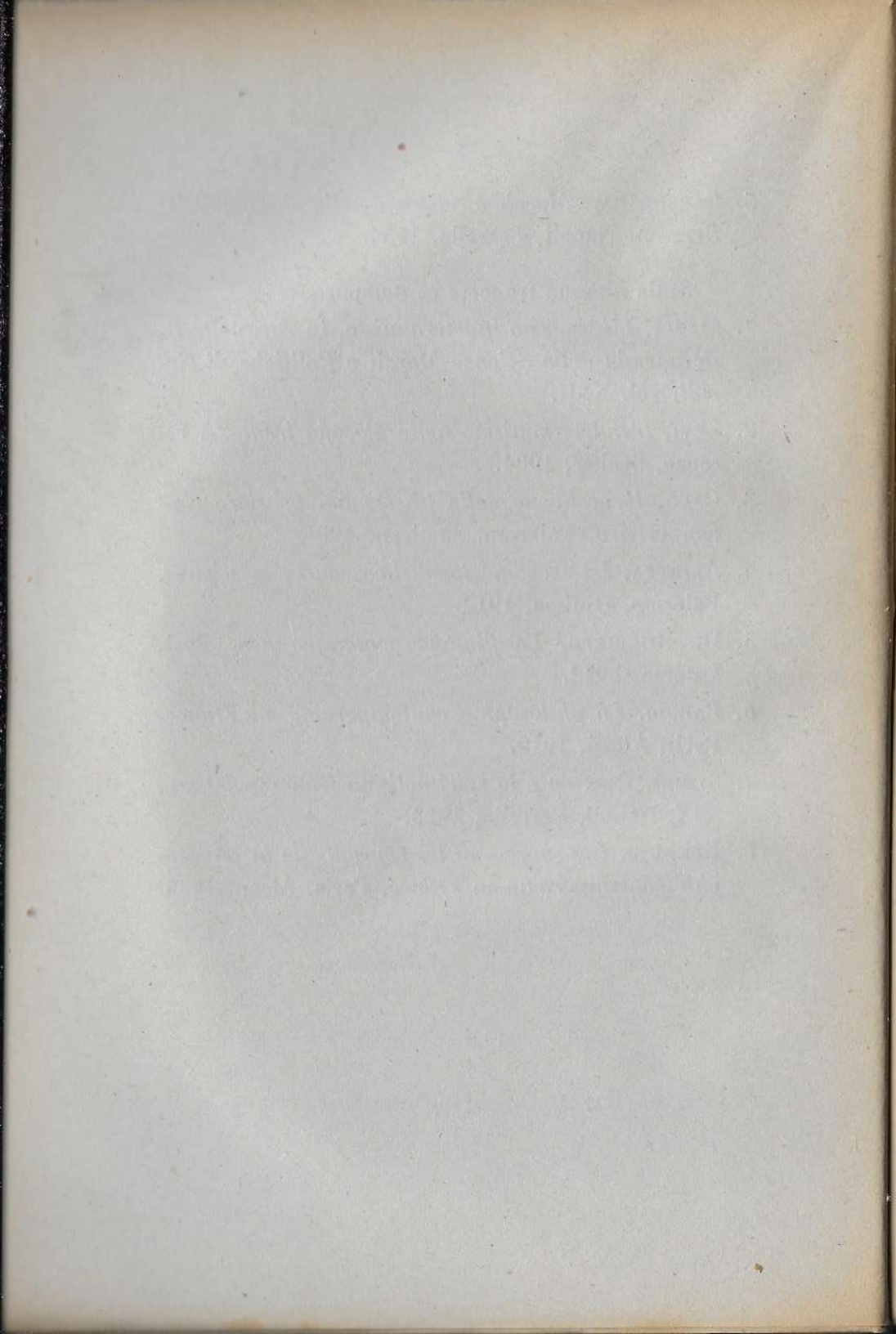
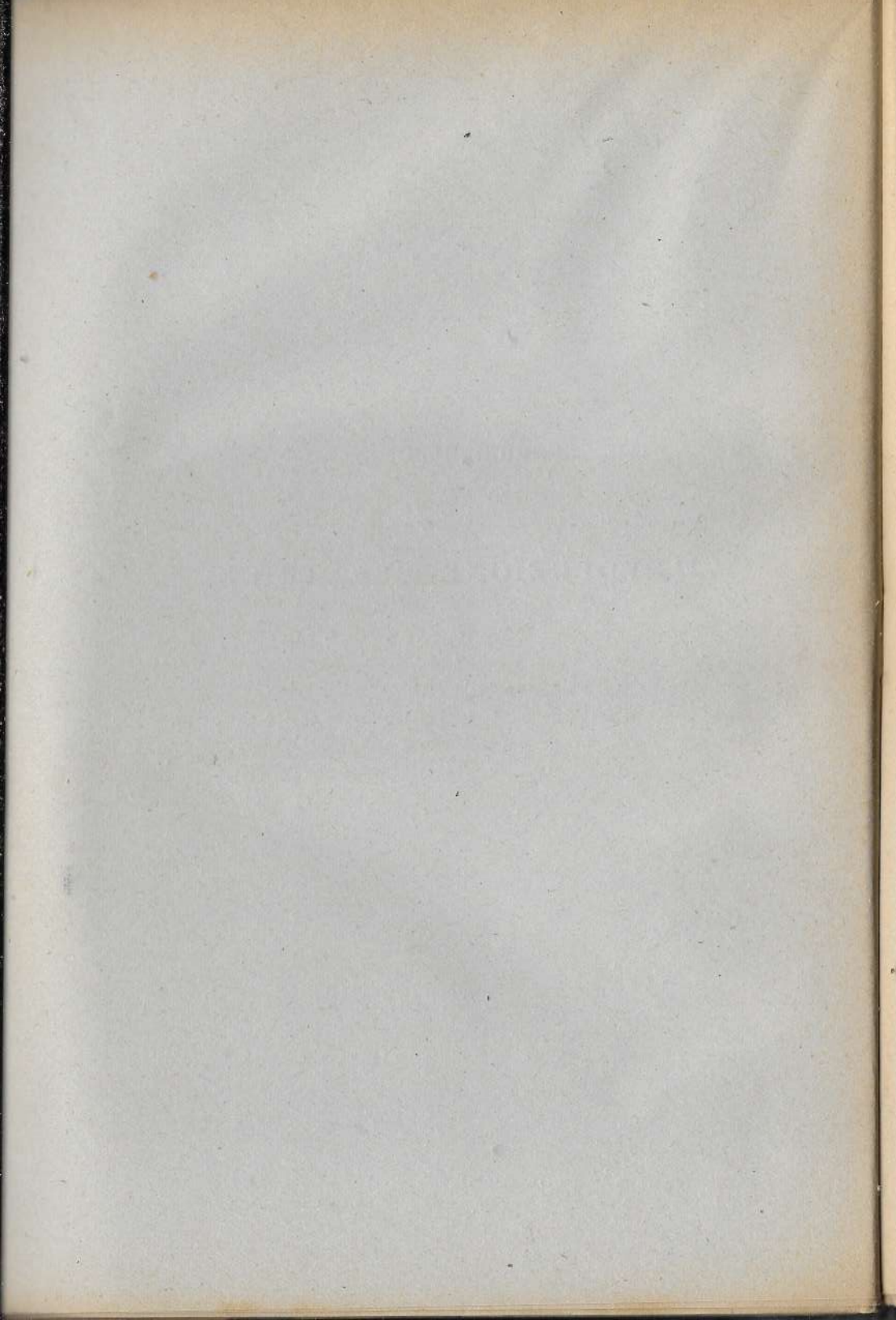
1. Olgiati, *La filosofia di E. Bergson*, Torino, Bocca, 1914.
2. Pentimalli, *H. Bergson, la dottrina della durata reale e i suoi antecedenti storici*, Torino, Bocca, 1920.
3. D'Amato, *Il pensiero di E. Bergson*, Città di Castello, Il Solco, 1921.
4. Caramella, *Bergson*, Milano, Athena, 1925.

5. CARBONARA, *Morale e religione nella filosofia di H. Bergson*, Napoli, Perrella, 1934.

Sulla filosofia francese contemporanea:

1. MASCI, *L'idealismo indeterminista*, in *Atti della R. Accademia delle Scienze Morali e Politiche di Napoli*, vol. XXII.
2. LEVI, *L'indeterminismo nella filosofia francese*, Firenze, Seeber, 1904.
3. CALÒ, *Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo*, Palermo, Sandron, 1906.
4. ALIOTTA, *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo, Optima, 1912.
5. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, Bari, Laterza, 1912.
6. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1919.
7. SERINI, *Bergson e lo spiritualismo francese del sec. XIX*, Napoli, Perrella, 1923.
8. BENRUBI, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1933.

ENRICO BERGSON

---

# L'EVOLUZIONE CREATRICE

## INTRODUZIONE

La storia dell'evoluzione della vita, per quanto sia ancora incompleta, ci lascia già intravedere come l'intelligenza si è costituita mediante un progresso ininterrotto, lungo una linea che sale, attraverso la serie dei vertebrati, fino all'uomo. Essa ci mostra, nella facoltà di comprendere, un organo della facoltà di agire, un adattamento sempre più preciso, sempre più complesso e pieghevole, della coscienza degli esseri viventi alle condizioni di esistenza che sono loro fatte (1). Di qui dovrebbe risultare la conseguenza che la nostra intelligenza, nello stretto senso della parola, è destinata ad assicurare l'inserzione perfetta del nostro corpo nel suo ambiente, a rappresentarsi i vicendevoli rapporti delle cose esteriori, insomma a pensare la materia. Questa sarà, difatti, una delle conseguenze del presente saggio.

---

(1) Secondo la teoria dell'evoluzione le specie viventi non furono create direttamente da Dio, ma si sono formate a poco a poco attraverso migliaia di secoli, e le più complesse derivano dalle più semplici. I principali fondatori della teoria dell'evoluzione furono il Lamarck nella sua *Filosofia zoologica* (1809) e il Darwin nel suo libro *Origine delle specie* (1859).

Gli organismi si svolgono per adattarsi alle variazioni dell'ambiente. Anche l'intelligenza, come tutti gli altri organi, è il prodotto di questo lungo processo di adattamento.

Noi vedremo che l'intelligenza umana si trova a suo agio quando la si lascia in mezzo agli oggetti inerti, specialmente in mezzo ai solidi, dove la nostra azione trova il suo punto di appoggio e la nostra opera i suoi strumenti di lavoro; che i nostri concetti sono stati formati ad immagine dei solidi, che la nostra logica è soprattutto la logica dei solidi, che, appunto per questo, la nostra intelligenza trionfa nella geometria, dove si rivela l'affinità del pensiero logico con la materia inerte, e dove l'intelligenza non deve che seguire il proprio movimento naturale, dopo il più leggero contatto possibile con l'esperienza, per andare di scoperta in scoperta, con la certezza che l'esperienza cammina dietro di essa e le darà invariabilmente ragione (2).

Ma di qui dovrebbe risultare anche che il nostro pensiero, sotto la sua forma puramente logica, è incapace di rappresentarsi la vera natura della vita, il significato profondo del movimento evolutivo (3). Creato dalla vita, in circostanze determinate, per agire su cose determinate, come potrebbe esso abbracciare la vita, di cui non è che un'emanazione o un aspetto? Depositato, nel corso del proprio cammino, dal movimento evolutivo, come potrebbe applicarsi lungo tutto lo stesso movimento evolutivo? Lo stesso sarebbe pretendere che la parte eguagli il tutto, che l'effetto possa riassorbire in sè la

---

(2) L'ambiente esterno è in massima parte costituito da oggetti solidi dai contorni rigidi. L'intelligenza, che è nata dal bisogno di agire su questi oggetti, si è modellata su di essi. E su di essi si è pure modellata la nostra geometria con le sue figure che hanno linee rigide, contorni ben definiti. Le nostre deduzioni geometriche ci permettono perciò di fare esatte previsioni, quando si tratta di cose materiali.

(3) Ma l'intelligenza non è che una parte di ciò che la vita ha prodotto in determinate condizioni, e non si può pretendere che spieghi tutto il movimento della vita.

propria causa, o che il ciottolo lasciato sulla spiaggia disegni la forma dell'onda che lo ha portato (4). In realtà, noi sentiamo con certezza che nessuna delle categorie del nostro pensiero, unità, molteplicità, causalità meccanica, si applica esattamente alla vita: chi dirà dove comincia e dove finisce l'individualità, se l'essere vivente è uno o molti, se le cellule si associano in organismo, o l'organismo si dissocia in cellule? (5). Invano spingiamo ciò che vive nell'uno o nell'altro dei nostri quadri. Tutti i quadri si rompono. Essi sono troppo stretti, troppo rigidi soprattutto per ciò che vorremmo metterci. Il nostro ragionamento, tanto sicuro di sè quando circola tra le cose inerti, non si sente invece a suo agio su questo nuovo terreno (6). Saremmo molto imbarazzati se dovessimo citare una scoperta biologica dovuta al ragionamento puro (7). E, nella maggior parte dei casi, quando l'esperienza ha finito per mostrarci come la vita procede per ottenere un certo risultato, noi troviamo che il suo

---

4) Il Bergson paragona l'intelligenza a un sassolino; la vita all'onda che lo ha depositato sulla spiaggia. È sciocco pretendere che il sassolino riproduca la forma dell'onda che lo ha portato.

(5) Le categorie del nostro pensiero, i concetti dell'intelligenza si adattano alle cose materiali, ma non si applicano bene agli organismi viventi. Il concetto astratto di unità, p. es., non si adatta all'individuo vivo. L'unità deve rimanere sempre eguale a se stessa, l'individuo cambia continuamente. L'organismo non si può dire che è uno perchè è composto di parti; non è neppure una molteplicità, un aggregato di parti, perchè queste non vivono fuori del tutto. Queste astratte categorie, dunque, non possono servirci a descrivere i fenomeni della vita.

(6) Il nostro ragionamento, che si serve di concetti astratti, procede con sicurezza fra gli oggetti rigidi, perchè i concetti sono anch'essi rigidi, dai contorni ben definiti, immutabili. Si sente a disagio quando passa ai fenomeni della vita, che è un continuo processo di creazione, secondo il Bergson.

(7) Con la logica astratta, col calcolo matematico si possono fare previsioni e scoperte nel campo delle cose materiali, ma non in quello dei fenomeni della vita.

modo di operare è precisamente quello al quale noi non avremmo mai pensato (8).

Ciò non ostante, la filosofia evoluzionista estende senza esitazione alla vita i processi di spiegazione che sono riusciti per la materia bruta. Essa aveva cominciato col mostrarci nell'intelligenza un effetto locale dell'evoluzione, un bagliore, forse accidentale, che rischiara l'andirivieni degli esseri viventi nello stretto passaggio aperto alla loro azione (9): ed ecco che tutto ad un tratto, dimenticando ciò che ci ha detto, essa fa di questa lanterna usata nel fondo di un sotterraneo il Sole che illuminerebbe il mondo (10). Arditamente, essa procede con le sole forze del pensiero concettuale alla ricostruzione ideale di ogni cosa, anche della vita. È vero che essa s'imbatte in così formidabili difficoltà, e vede la sua logica pervenire qui a così strane contraddizioni, che ben presto rinunzia alla sua primitiva ambizione (11). Non la realtà stessa, essa dice, il pensiero ricompone, ma solo un'imitazione del reale, o piuttosto un'immagine simbolica; l'essenza delle cose ci sfugge e ci sfuggirà sempre, noi ci aggiriamo tra relazioni, l'Assoluto non è in nostro dominio, arrestiamoci davanti all'Inconoscibi-

(8) Nella maggior parte dei casi, dove si tratti di fenomeni della vita, l'esperienza concreta smentisce le previsioni fatte con la nostra astratta intelligenza; il modo di operare degli organismi è diverso da quello che il nostro ragionamento ci faceva aspettare.

(9) Il Bergson si serve spesso d'immagini, di metafore. L'intelligenza è simile ad un bagliore che può servire a illuminare gli oggetti su cui gli organismi debbono agire.

(10) Ma la luce di quella piccola lampada che è l'intelligenza può illuminare solo le cose materiali, che sono una piccola parte della realtà; non basta ad illuminare tutto il mondo.

(11) Quando l'intelligenza pretende di spiegare con la sua logica astratta tutta la realtà, cioè non solo le cose materiali, ma anche la vita, giunge a contraddizioni insuperabili.

le (12). Ma questo è davvero, dopo molto orgoglio nei riguardi dell'intelligenza umana, un eccesso di umiltà. Se la forma intellettuale dell'essere vivente si è modellata a poco a poco sulle azioni e reazioni reciproche di certi corpi e del loro ambiente materiale, come potrebbe essa non darci qualche cosa dell'essenza stessa di cui i corpi sono fatti? L'azione non potrebbe muoversi nell'irreale (13). Di uno spirito nato per speculare o per sognare, potrei ammettere che resti esteriore alla realtà, che la deformi e la trasformi, forse anche che la crei, come noi creiamo le figure di uomini e di animali che la nostra imaginazione intaglia nella nuvola che passa. Ma un'intelligenza tesa verso l'azione che deve compiersi e la reazione che deve seguire, che palpa il suo oggetto per riceverne ad ogni istante l'impressione mobile, è un'intelligenza che tocca qualche cosa dell'Assoluto (14). Ci sarebbe mai venuta l'idea di mettere in dubbio il valore assoluto della nostra conoscenza, se la filosofia non ci avesse mostrato in quali contraddizioni la nostra

---

(12) Qui il Bergson allude allo Spencer, il positivista inglese (1920-1903), che nei suoi *Primi Principii* (1862) costruì un sistema sull'idea di evoluzione. Nella prima parte di quest'opera egli sostiene però che la scienza può spiegare solo i fenomeni, ma la realtà in se stessa le sfugge: l'Assoluto è inconoscibile. La nostra conoscenza è solo una rappresentazione simbolica della realtà.

(13) Il Bergson oppone allo Spencer che se l'intelligenza è secondo la sua dottrina evoluzionistica il prodotto dell'adattamento all'ambiente materiale, se si è modellata sulle cose, deve riprodurre nelle sue forme gli oggetti reali. Come potrebbe agire sulle cose, se non contenesse nulla di reale? Lo Spencer da un lato eleva troppo l'intelligenza, pretendendo di spiegare con essa la vita; dall'altro l'abbassa troppo, dicendo che non può attingere la realtà in se stessa.

(14) Lo spirito, secondo l'evoluzionismo, è uno strumento d'azione, non è nato per sognare, ma per operare. Esso quindi non deforma fantasticamente la realtà. L'intelligenza derivante dall'azione pratica sugli oggetti reali, non può non racchiudere in sè le forme della realtà materiale, su cui si è modellata.

speculazione s'imbatte, a quali imbrogli perviene? Ma queste contraddizioni, queste difficoltà nascono perchè applichiamo le forme abituali del nostro pensiero a oggetti sui quali la nostra opera non deve svolgersi, e per i quali, quindi, i nostri quadri non sono fatti. La conoscenza intellettuale, in quanto si riferisce a un certo aspetto della materia inerte, deve al contrario presentarcene l'impronta fedele, essendo stata ricalcata su questo oggetto particolare. Essa diviene relativa solo se pretende, così come è, di rappresentarci la vita, cioè quella che ha ricalcato l'impronta (15).

Bisogna dunque rinunziare ad approfondire la natura della vita? Bisogna, dunque, fermarsi alla rappresentazione meccanica che l'intelletto ce ne darà sempre, rappresentazione necessariamente artificiale e simbolica, in quanto essa ritrae l'attività totale della vita secondo una determinata attività umana, che non è se non una manifestazione parziale e locale della vita, un effetto o un residuo dell'operazione vitale (16)?

Ad essa bisognerebbe fermarsi, se la vita avesse impiegate tutte le virtualità psichiche che racchiude a fare puri intelletti, cioè a preparare geometri. Ma la linea dell'evoluzione che perviene all'uomo non è la sola. Su altre vie divergenti, si sono sviluppate altre forme di coscienza, che non hanno potuto liberarsi dalle costrizioni esteriori nè ripiegarsi su se stesse, come ha fatto l'intel-

---

(15) L'intelligenza riproduce fedelmente le cose materiali. La conoscenza dell'intelletto non è adeguata solo se pretende di applicarsi alla vita: solo allora si trova davanti a contraddizioni, a difficoltà insuperabili.

(16) Se la spiegazione della vita che ci dà l'intelletto nella scienza, cioè la spiegazione meccanica non è adeguata, ciò non vuol dire che dobbiamo concludere con lo Spencer che l'essenza della vita è inconoscibile. Oltre all'intelligenza, infatti, vi è, secondo il Bergson, l'intuizione capace di darci una conoscenza più completa e più profonda della realtà.

ligenza umana, ma che esprimono in ugual modo qualche cosa d'immanente e di essenziale al movimento evolutivo (17). Riavvicinandole tra di loro, e facendole in seguito fondere con l'intelligenza, non si potrebbe così ottenere una coscienza coestensiva alla vita, e capace, rivolgendosi bruscamente contro la spinta vitale che sente dietro di sè, di ottenere una visione integrale, per quanto senza dubbio evanescente (18)?

Si dirà che, anche così, non oltrepassiamo la nostra intelligenza, perchè con la nostra intelligenza, attraverso la nostra intelligenza, noi guardiamo ancora le altre forme della coscienza. E si avrebbe ragione di dirlo, se fossimo pure intelligenze, se non fosse rimasto, intorno al nostro pensiero intellettuale e logico, una nebulosità vaga, fatta della sostanza stessa alle spese della quale si è formato il nucleo luminoso che chiamiamo intelligenza. Là risiedono alcune potenze complementari dell'intelletto, potenze di cui noi non abbiamo che un sentimento confuso quando restiamo chiusi in noi, ma che s'illumineranno e si distingueranno quando esse coglieranno se stesse all'opera, per così dire, nell'evoluzione della natura. Esse conosceranno così lo sforzo che devono fare

---

(17) La vita nel suo sviluppo non ha prodotto solo l'intelligenza, ma anche l'istinto, che, secondo il Bergson, è una forma di conoscenza intuitiva, diversa dall'intelletto. L'istinto non si forma nella stessa linea di evoluzione dell'intelligenza, ma sopra un'altra linea divergente.

(18) Per avere una visione completa del processo evolutivo, bisogna tener conto non solo di quella linea di sviluppo che conduce all'intelligenza, ma anche dell'altra su cui si è formato l'istinto. Potremo così risalire a una coscienza più vasta che abbraccia tutta la vita. L'intelligenza e l'istinto non sono, secondo il Bergson, le due solo diramazioni della vita, ma ve ne sono altre, p. es., quella che ha condotto alla formazione dei vegetali, dove la coscienza originaria si è come assopita.

per intensificarsi e per dilatarsi nel senso stesso della vita (19).

Questo significa che la *teoria della conoscenza* e la *teoria della vita* ci sembrano inseparabili l'una dall'altra. Una teoria della vita che non si accompagni ad una critica della conoscenza è obbligata ad accettare, così come sono, i concetti che l'intelletto mette a sua disposizione: essa non può se non racchiudere i fatti nei quadri preesistenti che considera come definitivi. Essa ottiene così un comodo simbolismo, necessario forse alla scienza positiva, ma non una visione diretta del suo oggetto. D'altra parte, una teoria della conoscenza che non ricollochi l'intelligenza nell'evoluzione generale della vita non ci dirà nè come i quadri della conoscenza si sono formati, nè come possiamo estenderli e sorpassarli. Bisogna che queste due ricerche, teoria della conoscenza e teoria della vita, si ricongiungano, e, mediante un processo circolare, si spingano l'un l'altra indefinitamente (20).

---

(19) Si potrebbe obiettare che per ricostruire il processo evolutivo non possiamo fare a meno di servirci dell'intelligenza; ma ciò sarebbe vero solo se noi non potessimo conoscere se non attraverso l'intelletto, se non avessimo una facoltà conoscitiva più estesa e più profonda, cioè l'intuizione, che per quanto meno chiara dell'intelletto, comprende, non una parte sola della vita (quella che è racchiusa nelle linee precise e luminose dell'intelletto), ma tutta la vita ,quale essa fu nella sua origine; quella coscienza indistinta, nebulosa, da cui si è staccato quel frammento che è l'intelligenza.

(20) La teoria della vita, facendoci risalire alle origini dell'intelligenza, servirà ad approfondire meglio la teoria della conoscenza, perchè ci mostrerà che i concetti e le categorie dell'intelletto si sono formati per le necessità dell'adattamento e possono e debbono cambiare in rapporto all'ambiente in cui debbono agire. Non sono, dunque, quadri fissi, ma forme mutevoli, soggette ad evoluzione, come tutti gli organi della vita. L'intelletto non è, infatti, che uno di questi organi, uno strumento che serve per agire sulle cose materiali, per orientarci in mezzo ad esse, per fare previsioni sugli oggetti.

Insieme, potranno risolvere con un metodo più sicuro, più vicino all'esperienza, i grandi problemi che la filosofia pone. Che, se esse riuscissero nell'impresa comune, ci farebbero assistere alla formazione dell'intelligenza e perciò alla genesi della materia, di cui la nostra intelligenza disegna la configurazione generale (21). Esse penetrerebbero fino alla radice stessa della natura e dello spirito; sostituirebbero al falso evoluzionismo di Spencer, che consiste nel tagliare la realtà attuale, già evoluta, in piccole parti non meno evolute, poi a ricomporla con questi frammenti, e nel darsi così fin dal principio, tutto ciò che si tratta di spiegare, un evoluzionismo vero in cui la realtà sarebbe seguita nella sua generazione e nel suo accrescimento (22).

Ma una filosofia di questo genere non può essere fatta in un giorno. A differenza dei sistemi propriamente detti, di cui ciascuno fu opera di un uomo di genio, e si presentò come un blocco da prendersi o da lasciare, essa non potrà costituirsi che per lo sforzo collettivo e progressivo di molti pensatori e di molti osservatori anche, che si completino, si correggano, si raddrizzino a vicenda. Così il presente saggio non mira a risolvere d'un colpo i maggiori problemi. Vuol solo definire il metodo, e fare intravedere, su qualche punto essenziale, la possibilità di applicarlo.

---

(21) L'intelligenza e la materia sono sorte, secondo il Bergson, parallelamente dallo slancio vitale originario, in quanto esso, arrestandosi, è ritornato indietro: è un'inversione del movimento creatore della vita, una distensione della tensione creatrice dello slancio vitale, come una caduta, da cui nascono a un tempo l'intelligenza e la materia.

(22) Il Bergson pretende così di farci risalire alla sorgente donde sono scaturite la materia e l'intelligenza, di farci assistere alla loro origine comune, alla loro formazione, cioè al vero processo evolutivo; mentre lo Spencer suppone già la materia formata e fa nascere l'organismo dall'aggregarsi di pezzettini di essa.

Il piano ne è tracciato dall'argomento stesso. In un primo capitolo, noi proviamo al progresso evolutivo i due abiti di cui il nostro intelletto dispone, meccanismo e finalità; mostriamo che nè l'uno nè l'altro sono adatti, ma che uno dei due (23) potrebbe essere ritagliato, ricucito, e, sotto questa nuova forma, andare meglio dell'altro. Per oltrepassare il punto di vista dell'intelletto, cerchiamo di ricostituire, nel secondo capitolo, le grandi linee evolutive che la vita ha percorso a lato di quella che menava all'intelligenza umana. L'intelligenza si trova così rimessa nella sua causa generatrice, che si tratta allora di cogliere in se stessa e di seguire nel suo movimento. Uno sforzo di questo genere tentiamo — assai incompletamente — nel nostro terzo capitolo. Una quarta ed ultima parte è destinata a mostrare come il nostro stesso intelletto, sottomettendosi ad una certa disciplina, potrebbe preparare una filosofia che lo oltrepassi. Per questo, un colpo d'occhio sulla storia dei sistemi diviene necessario, e con esso un'analisi delle due grandi illusioni alle quali si espone l'intelletto umano da quando specula sulla realtà in generale.

---

(23) Cioè quello della finalità.

## Capitolo I

# L'EVOLUZIONE DELLA VITA. MECCANISMO E FINALITÀ

1. *La durata.* — L'esistenza, di cui siamo più sicuri e che conosciamo meglio è incontestabilmente la nostra, perchè di tutti gli altri oggetti abbiamo nozioni che si potranno giudicare esteriori e superficiali, mentre che percepiamo noi stessi interiormente, profondamente. Che constatiamo allora? Quale è, in questo caso privilegiato, il senso preciso della parola « esistere »? Richiamiamo qui, in due parole, le conclusioni di un lavoro precedente (24).

Io constato dapprima che passo di stato in stato. Io ho caldo od ho freddo, sono gaio o sono triste, lavoro o non fo niente, guardo ciò che mi circonda o penso ad altra cosa. Sensazioni, sentimenti, volizioni, rappresentazioni, sono le modificazioni tra le quali la mia esistenza si divide e che la colorano di volta in volta. Io cambio, dunque, senza posa; ma non basta: il cambiamento è assai più radicale di come lo si crederebbe a prima vista.

---

(24) L'*Éssai sur les données immédiates de la conscience*, comparso per la prima volta nel 1889.

Io parlo, difatti, di ciascuno dei miei stati come se esso formasse un blocco. Io dico, è vero, che cambio; ma il cambiamento mi sembra consistere nel passaggio da uno stato al seguente: di ogni stato, considerato a parte, amo credere che esso resti ciò che è durante tutto il tempo in cui si produce. Tuttavia, un leggero sforzo di attenzione basterebbe a rivelarmi che non c'è affezione, nè rappresentazione, nè volizione, che non si modifichi ad ogni istante; se uno stato d'animo cessasse di variare, la durata cesserebbe di scorrere. Consideriamo lo stato interno più stabile, la percezione visiva di un oggetto esteriore immobile. L'oggetto ha un bel restare il medesimo, io ho un bel guardarlo dallo stesso lato, sotto lo stesso angolo, nello stesso giorno: la visione che io ho differisce sempre da quella che ho avuta, sia pure perchè essa è invecchiata di un istante. La mia memoria è là, a spingere qualche cosa di quel passato in questo presente. Il mio stato di animo, avanzando sulla strada del tempo, si gonfia continuamente della durata che raccoglie; esso fa, per così dire, una palla di neve con se stesso (25). A più forte ragione, è così degli stati più profondamente interiori, sensazioni, affezioni, desiderii, etc., che non corrispondono, come una semplice percezione visiva, ad un oggetto esteriore invariabile. Ma torna comodo non badare a questo cangiamento continuo, e non rilevarlo che quando esso diviene sufficientemente grande per imprimere al corpo una nuova attitudine, all'attenzione una direzione nuova. A questo preciso momento si trova che

---

(25) Come una palla di neve che rotolando per il declivio di una montagna s'ingrossa con altra neve, il nostro passato, man mano che passa il tempo, s'ingrossa con le nuove esperienze.

si è cambiati di stato. La verità è che si cambia senza posa, e che lo stesso stato è già un cangiamento.

Cioè non c'è differenza essenziale tra il passare da uno stato all'altro e il persistere nello stesso stato. Se lo stato che « resta lo stesso » è più vario che non si creda; inversamente il passaggio da uno stato all'altro rassomiglia più che non s'imagini ad un medesimo stato che si prolunghi; la transizione è continua. Ma, appunto perchè fermiamo lo sguardo sull'incessante variazione di ogni stato psicologico, siamo costretti, quando la variazione è divenuta tanto considerevole da imporsi alla nostra attenzione, di parlare come se un nuovo stato si fosse posto accanto al precedente. Noi supponiamo che questo rimanga invariabile a sua volta, e così di seguito indefinitamente. L'apparente discontinuità della vita psicologica dipende, dunque, dal fatto che la nostra attenzione si fissa su di essa con una serie di atti discontinui: dove non è che un dolce declivio, noi crediamo di percepire, seguendo la linea spezzata dei nostri atti di attenzione, i gradini di una scala. È vero che la nostra vita psicologica è piena d'imprevisti. Sorgono mille incidenti, che sembrano tagliati da ciò che li precede, staccati da ciò che li segue. Ma la discontinuità delle loro apparizioni si distacca sulla continuità del fondo su cui essi si disegnano e al quale essi debbono gl'intervalli stessi che li separano: sono i colpi di grancassa che risuonano di tanto in tanto nella sinfonia. La nostra attenzione si fissa su di essi perchè la interessano maggiormente, ma ciascuno di essi è portato dalla massa fluida di tutta la nostra esistenza psicologica. Ciascuno di essi è il punto meglio rischiarato di una zona mobile che comprende tutto ciò che noi pensiamo, sentiamo, vogliamo, tutto ciò, insomma, che noi siamo ad un dato momento. Que-

sta zona intera costituisce, in realtà, il nostro stato. Ora si può dire che stati così definiti non siano elementi distinti: essi si seguono in uno scorrere senza fine.

Ma allo stesso modo in cui la nostra attenzione li ha distinti e separati artificialmente, è poi costretta a riunirli con un legame artificiale. Essa immagina così un *io* amorfo, indifferente, immutabile, sul quale sfilerebbero o s'infilerebbero gli stati psicologici che essa ha eretti in entità indipendenti. Dove c'è una fluidità di fuggevoli sfumature che si sovrappongono le une alle altre, essa percepisce colori staccati, e per così dire solidi, che si pongono l'una accanto all'altra, come le perle di una collana: le è allora necessario immaginare un filo, non meno saldo, che le tenga assieme. Ma se questo sostrato incolore è senza posa colorato da ciò che lo ricopre, esso è per noi, nella sua determinatezza, come non esistente. Ora noi non percepiamo precisamente che il colorato, cioè stati psicologici. In verità, questo « sostrato » non è una realtà; è, per la nostra coscienza, un semplice segno destinato a ricordarle senza posa il carattere artificiale dell'operazione per cui l'attenzione pone uno stato accanto ad un altro, là dove c'è una continuità che si svolge. Se la nostra esistenza si componesse di stati separati di cui un io impassibile dovesse fare la sintesi, non esisterebbe per noi la durata. Chè un io il quale non cambia, non dura; e uno stato psicologico, che resta identico a se stesso fino a che non è rimpiazzato dallo stato seguente, non dura neppure. Si avrà allora un bell'allineare questi stati gli uni accanto agli altri sull'« io » che li sostiene, mai questi solidi, infilati sul solido, potranno comporre la durata che scorre. La verità è che si ottiene così un'imitazione artificiale della vita interiore, un equivalente statico che si

presterà meglio alle esigenze della logica e del linguaggio (26), precisamente perchè se ne sarà eliminato il tempo reale. Ma quanto alla vita psicologica, così come essa si svolge sotto i simboli che la ricoprono, ci si accorge senza pena che il tempo ne è la stoffa medesima.

Non c'è d'altra parte stoffa più resistente nè più sostanziale. Chè la nostra durata non è un istante che prenda il posto di un istante: in questo caso non esisterebbe se non il presente, non il prolungamento del passato nell'attuale, non l'evoluzione, non la durata concreta. La durata è il progresso continuo del passato che rode l'avvenire e che s'ingrossa avanzando. Nello stesso tempo che il passato s'accresce senza posa, indefinitamente anche si conserva.

2. *La memoria.* — La memoria, come abbiamo cercato di provare (27), non è la facoltà di classificare ricordi in un cassetto o di scriverli in un registro. Non c'è nè registro nè cassetto, e a parlare esattamente, non si tratta neppure in questo caso di una facoltà, perchè una facoltà si esercita ad intermittenza, quando vuole o quando può, mentre che l'ammassarsi del passato sul passato si persegue senza tregua. In realtà il passato si conserva da se stesso, automaticamente. Esso ci segue senza dubbio tutto ad ogni istante: ciò che noi abbiamo

---

(26) La durata reale, che è il nostro vero io, l'*io profondo*, come lo chiama anche il Bergson, è un continuo fluire, in cui i varii momenti sono fusi, senza alcuna divisione. Ma per agire, per poter fare previsioni sugli altri e su noi stessi, noi separiamo da questo flusso quelle parti che si ripetono con una certa costanza, decomponiamo la durata in elementi stabili e consideriamo l'io come risultante dalla loro associazione. Ma questo *io superficiale* è un io artificioso che abbiamo costruito per i bisogni pratici, per poter intenderci nel linguaggio cogli altri uomini, fissando con le parole gli elementi che si ripetono.

(27) In *Matière et mémoire*, del 1896.

sentito, pensato, voluto dalla nostra prima infanzia è là,
chino sul presente che vi si congiunge, premendo contro
la porta della coscienza che vorrebbe lasciarlo fuorì. Il
meccanismo cerebrale è precisamente fatto per rele-
garne la maggior parte nell'incosciente e per non intro-
durre nella coscienza se non ciò che è di natura tale da
rischiarare la situazione presente, da aiutare l'azione
che si prepara, da dare, insomma, un lavoro *utile*. Tutto
al più, ricordi di lusso riescono attraverso la porta soc-
chiusa a entrare di contrabando. Questi, messaggieri
dell'incosciente, ci avvertono di ciò che trasciniamo
dìetro di noi senza saperlo. Ma anche quando noi non
ne avessimo l'idea distinta, sentiremmo vagamente che
il passato ci resta presente. Che siamo noi, di fatti, che
cos'è il nostro *carattere*, se non la condensazione della
storia che abbiamo vissuta dalla nostra nascita, prima
della nostra nascita stessa, dal momento che noi por-
tiamo con noi disposizioni innate? Senza dubbio noi
non pensiamo che con una piccola parte del nostro pas-
sato; ma con tutto il nostro passato, compresovi la no-
stra struttura d'animo originale, noi desideriamo, vo-
gliamo, agiamo. Il nostro passato ci si manifesta, dun-
que, integralmente mediante la sua spinta e sotto forma
di tendenza, sebbene una debole parte soltanto ne di-
venga rappresentazione (28).

---

(28) Secondo il Bergson nulla di ciò che si è vissuto si perde, tutto
il passato continua nel presente, perdura sempre, per quanto in forma
oscura. Quella che comunemente si chiama memoria è la parte di esso
che rievochiamo in modo più chiaro, in quanto ci serve per l'azione at-
tuale. Noi scegliamo quei frammenti del passato che ci sono utili per
agire; e il cervello non è l'organo della conservazione dei ricordi, ma
della loro scelta, dell'eliminazione di ciò che non serve per la nostra
azione presente. Vedi *Materia e memoria* del Bergson.

3. *Imprevedibilità del futuro.* — Da questa sopravvivenza del passato dipende l'impossibilità per una coscienza di attraversare due volte uno stesso stato. Le circostanze hanno un bell'essere le stesse, esse non agiscono più sulla stessa persona, perchè la colgono in un nuovo momento della sua storia. La nostra personalità che si costruisce ad ogni istante con l'esperienza accumulata, cambia senza posa. Cambiando, essa impedisce ad uno stato, sia pure esso identico a se stesso superficialmente, di ripetersi mai in profondità. Perciò la nostra durata è irreversibile. Noi non sapremmo riviverne una particella, perchè bisognerebbe cominciare col cancellare il ricordo di tutto ciò che è accaduto; noi potremmo, a rigor di termini, cancellare questo ricordo dalla nostra intelligenza, ma non dalla nostra volontà (29).

Così la nostra personalità incalza, cresce, matura senza posa. Ciascuno dei suoi momenti è qualcosa di nuovo che si aggiunge a ciò che esisteva prima. Andiamo più in là: non è solo qualcosa di nuovo, ma d'imprevedibile. Senza dubbio il mio stato attuale si spiega mediante ciò che era in me e ciò che agiva or ora su di me. Analizzandolo, non vi troverei altri elementi. Ma un'intelligenza, anche sovrumana, non avrebbe potuto prevedere la forma semplice, indivisibile, che dà a questi elementi astratti la loro forma concreta. Poichè prevedere consiste nel proiettare nell'avvenire ciò che si è percepito nel passato, o nel rappresentarsi per il futuro un nuovo insieme, in un altro ordine, degli elementi

---

(29) Possiamo impedire che risorga il ricordo consapevole, ma il passato persiste sempre in forma oscura e agisce nelle nostre deliberazioni volontarie.

già percepiti. Ma ciò che non è mai stato percepito e ciò che è nello stesso tempo semplice, è necessariamente imprevedibile. Ora, questo è il caso di ciascun dei nostri stati, considerato come un momento di una storia che si svolge: è semplice, e non può essere stato già percepito, perchè esso concentra nella sua indivisibilità tutto il percepito, con in più ciò che il presente vi aggiunge. È un momento originale di una storia non meno originale (30).

Il ritratto compiuto si spiega con la fisionomia del modello, con la natura dell'artista, con i colori diluiti sul piattino; ma, anche con la conoscenza di ciò che lo spiega, nessuno, neppure l'artista, avrebbe potuto prevedere esattamente ciò che sarebbe il ritratto, perchè predirlo sarebbe stato produrlo prima che esso fosse prodotto, ipotesi assurda che si distrugge da sè. Così per i momenti della nostra vita, di cui siamo gli artefici. Ciascuno di essi è una specie di creazione. E allo stesso modo in cui il talento del pittore si forma o si deforma, e in ogni cosa si modifica, sotto l'influenza stessa delle opere che produce, così ciascuno dei nostri stati, nello stesso tempo in cui esce da noi, modifica la nostra persona, essendo la forma nuova che noi abbiamo data a noi stessi. Si ha, dunque, ragione di dire che quanto facciamo dipende da ciò che siamo; ma bisogna aggiungere che noi siamo, in una certa misura, ciò che facciamo, e che noi creiamo continuamente noi stessi. Questa autocreazione è tanto più completa, d'altra parte, quanto meglio si ragiona su ciò che si fa. Poichè la ragione

---

(30) Si può prevedere ciò che si ripete. Ma la nostra personalità ha sempre qualcosa di nuovo, un'impronta originale che cambia ogni momento.

non procede qui come in geometria, dove le premesse, impersonali, sono date una volta per sempre, e dove una conclusione impersonale s'impone. Qui, al contrario, le stesse ragioni potranno dettare a persone differenti o alla stessa persona in momenti differenti, atti profondamente differenti, sebbene ugualmente ragionevoli. In verità, non sono del tutto le stesse ragioni, perchè non sono quelle della stessa persona, nè dello stesso momento. Perciò non si può agire su di esse *in abstracto*, esteriormente, come in geometria, nè risolvere per un altro i problemi che la vita ci pone. Ciascuno ha il compito di risolverli internamente, per proprio conto (31). Ma noi non dobbiamo approfondire questo punto. Noi cerchiamo solo quale senso preciso la nostra coscienza dia alla parola « esistere », e troviamo che, per un essere cosciente, esistere equivale a cambiare, cambiare a maturarsi, maturarsi a creare indefinitamente se stesso.

4. *Il meccanismo radicale.* — Le spiegazioni meccaniche sono valide per i sistemi che il nostro pensiero stacca artificialmente dal tutto. Ma dello stesso tutto e dei sistemi che, in questo tutto, si costituiscono naturalmente a sua immagine, non si può ammettere *a priori* che siano spiegabili meccanicamente, perchè allora il tempo sarebbe inutile, ed anche irreale (32). L'essenza

---

(31) I nostri atti volontari sono fatti con ragionevolezza: ma i motivi, le ragioni non sono astratte, uguali per tutti; bensì personali e quindi nuove in ogni situazione individuale, concreta. La nostra decisione è perciò imprevedibile.

(32) La durata che si rinnova di continuo non è, secondo il Bergson, solo il carattere della nostra vita psichica, ma di tutti i processi del mondo. Nell'universo ogni momento ha una fisonomia nuova che non si ripete mai due volte alla stessa maniera. Ma noi da questo insieme sempre

delle spiegazioni meccaniche è, difatti, di considerare l'avvenire e il passato come calcolabili in funzione del presente e di pretendere che *tutto è dato* (33). In questa ipotesi, passato, presente e avvenire sarebbero visibili di un sol colpo per un'intelligenza sovrumana, capace di effettuare il calcolo. Così gli scienziati che hanno creduto all'universalità e alla perfetta oggettività delle spiegazioni meccaniche hanno fatto, coscientemente o incoscientemente, un'ipotesi di questo genere. Laplace (34) la formulava già con la massima precisione: « Un'intelligenza che, per un dato istante, conoscesse tutte le forze di cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se d'altra parte fosse sufficientemente vasta per sottomettere questi dati all'Analisi (35), abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'Universo e quelli del più leggero atomo: niente sarebbe incerto per essa, e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi ». E Du Bois-Reymond (36): « Si può ima-

---

nuovo, dalla vita organica del tutto, stacchiamo alcuni frammenti, cioè quelle parti che si ripetono con relativa costanza, per i bisogni della nostra azione pratica. Solo per queste parti, arbitrariamente intagliate dall'insieme, si possono fare previsioni approssimate. La meccanica tratta appunto di questi frammenti, di questi sistemi parziali, staccati dall'insieme organico.

(33) Le spiegazioni meccaniche si riferiscono a quegli elementi, a quelle parti frammentarie, che rimangono costanti. Per esse il tempo non esiste, perchè sono sempre le stesse. L'avvenire per esse è eguale al passato e al presente. In base al presente, che ci è dato, possiamo perciò calcolare l'avvenire che sarà uguale ad esso.

(34) Pierre Simon Laplace (1749-1827), grande astronomo e matematico francese, che cercò di spiegare meccanicamente la formazione del sistema solare, partendo da una nebulosa primitiva.

(35) Cioè al calcolo matematico.

(36) Emilio Du Bois-Reymond (1818-96), fisiologo e filosofo tedesco che scrisse un libro *Sui limiti della conoscenza della natura*, da cui è presa la citazione del Bergson. Come lo Spencer, egli arrivava alla conclusione

ginare la conoscenza della natura giunta ad un punto in cui il processo universale del mondo sarebbe rappresentato da una formula matematica unica, da un solo immenso sistema di equazioni differenziali simultanee, donde deriverebbero per ogni momento la direzione, la posizione e la velocità di ciascun atomo del mondo ». Huxley (37), d'altro lato, ha espresso sotto una forma più concreta la stessa idea: « Se la proposizione fondamentale dell'evoluzione è vera, cioè che il mondo intero, animato e inanimato, è il resultato dell'interazione reciproca, secondo leggi definite, delle forze possedute dalle molecole, di cui la nebulosa primitiva dell'universo era costituita, allora non è meno certo che il mondo attuale riposava potenzialmente nel vapore cosmico, e che una intelligenza adeguata avrebbe potuto, conoscendo le proprietà delle molecole di questo vapore, predire, p. es., lo stato della fauna della Gran Bretagna nel 1868, con la medesima certezza con cui si dice ciò che accadrà al vapore della respirazione durante una fredda giornata d'inverno ». In una simile dottrina si parla ancora del tempo, si pronunzia la parola, ma non si pensa affatto alla cosa. Poichè il tempo qui è sprovvisto di efficacia e dal momento che non fa niente, esso non è niente. Il meccanismo radicale implica una metafisica in cui la totalità del reale è posta in blocco nell'eternità, e in cui la durata apparente delle cose esprime soltanto l'infermità di uno spirito che non può conoscere tutto insieme. Ma la durata è ben diversa da ciò per la nostra

---

che la scienza può spiegare i fenomeni, ma si arresta ai loro confini e non può andare al di là, non può penetrare nell'Assoluto, che rimarrà sempre inconoscibile.

(37) Enrico Tommaso Huxley (1825-95), naturalista inglese, che fu uno dei divulgatori della teoria dell'evoluzione. Fu il primo a usare la parola *agnosticismo* per dire che l'essenza dei fenomeni è inconoscibile.

coscienza, cioè, per ciò che c'è di più indiscutibile nella nostra esperienza. Noi percepiamo la durata come una corrente che non si può risalire: essa è il fondo del nostro essere e, noi lo sentiamo bene, la distanza stessa delle cose con cui siamo in comunicazione. Invano si fa brillare ai nostri occhi la prospettiva di una matematica universale; non possiamo sacrificare l'esperienza alle esigenze di un sistema, ed è perciò che respingiamo il meccanismo radicale.

5. *Il finalismo radicale.* — Ma il finalismo radicale ci sembra altrettanto inaccettabile e per la stessa ragione. La dottrina della finalità, sotto la sua forma estrema, quale la troviamo in Leibniz (38), per esempio, implica che le cose e gli esseri non fanno che realizzare un programma tracciato una volta per tutte. Ma, se non v'è niente d'imprevisto, se non v'è invenzione nè creazione nell'universo, il tempo è ancora inutile. Come nell'ipotesi meccanistica, si suppone anche qui che *tutto è dato.* Il finalismo così inteso non è che un meccanismo a rovescio: esso s'ispira allo stesso postulato, con questa sola differenza che nella corsa delle nostre intelligenze finite lungo la successione del tutto apparente delle cose, mette davanti a noi la luce con cui pretende guidarci in luogo di metterla dietro. Esso sostituisce l'attrazione dell'avvenire all'impulso del passato. Ma la successione non rimane meno una pura apparenza, come d'altronde la stessa corsa dell'intelligenza. Nella dottrina di Leibniz il tempo si riduce ad una percezione confusa, relativa

(38) Secondo il filosofo tedesco Goffredo Guglielmo Leibniz (1646-1716) Dio ha scelto il migliore dei mondi possibili, nel quale tutto è predisposto. Nel fondo di ciascun'anima (monade) vi è già innato, per quanto in forma oscura, tutto il suo avvenire. Le monadi si accordano fra loro per l'armonia prestabilita.

al punto di vista umano, e che svanirebbe, simile a nebbia che cade, per uno spirito situato al centro delle cose (39).

Tuttavia il finalismo non è come il meccanismo una dottrina dalle linee ben definite. Esso comporta tante variazioni quante gliene vorremo imprimere. La filosofia meccanicistica è da prendersi o da lasciare: bisogna lasciarla, se il più piccolo granello di polvere, deviando dalla traiettoria prevista dalla meccanica, manifesta la più leggera traccia di spontaneità. Al contrario, la dottrina delle cause finali non sarà mai confutata definitivamente; se se ne scarta una forma, essa ne prenderà un'altra. Il suo principio, che è di essenza psicologica, è assai adattabile. Esso è così estensibile, e nello stesso tempo così largo, che se ne accetta qualche cosa quando si respinge il meccanismo puro. La tesi che esporremo in questo libro apparterrà, dunque, necessariamente al finalismo in una certa misura. Perciò importa indicare con precisione ciò che noi ne accetteremo, e ciò che intendiamo metterne da parte.

Diciamo subito che ci sembra che si sia su di una falsa strada quando si attenua il finalismo leibniziano frazionandolo all'infinito. Questa è però la direzione che la dottrina della finalità ha preso. Si capisce che, se l'universo nel suo insieme è la realizzazione di un piano, questo non si potrebbe mostrare empiricamente. Si capisce anche che, anche se ci si ferma al mondo organizzato, non è affatto facile provare che tutto in esso sia armonia. I fatti, interrogati, potrebbero anche dire il

---

(39) Secondo il Leibniz il futuro è già dato nel fondo dell'anima in maniera confusa; e per ciò solo si differenzia dalle percezioni attuali che sono chiare. Ciò accade perchè la monade è limitata; ma per uno Spirito infinito quella differenza scomparirebbe.

contrario. La natura mette gli esseri viventi alle prese gli uni con gli altri. Essa ci presenta dovunque il disordine a lato dell'ordine, la regressione a lato del progresso. Ma questo che non si può affermare nè dell'insieme della materia, nè dell'insieme della vita, non potrebbe essere vero di ciascun organismo considerato a parte? Non vi si riscontra un'ammirevole divisione di lavoro, una meravigliosa solidarietà tra le parti, l'ordine perfetto nella infinita complessità? In questo senso, ogni essere vivente non realizza un piano immanente alla sua sostanza? Questa tesi consiste, in fondo, nel rompere in pezzi l'antica concezione della finalità. Non si accetta, si volge volentieri al ridicolo l'idea di una finalità *esterna*, in virtù della quale gli esseri viventi sarebbero coordinati gli uni agli altri: è assurdo, si dice, di supporre che l'erba sia stata fatta per la vacca, l'agnello per il lupo. Ma c'è una finalità *interna*: ogni essere è fatto per se stesso, tutte le sue parti si armonizzano per il maggior bene dell'insieme e si organizzano con intelligenza in vista di questo fine. Questa è la concezione della finalità che è stata a lungo classica. Il finalismo si è ristretto fino al punto da non abbracciare più di un essere vivente alla volta. Facendosi più piccolo, pensava senza dubbio di offrire una minor superficie ai colpi.

La verità è che vi si esponeva assai maggiormente. Per quanto radicale possa sembrare la nostra tesi, la finalità o è esterna, o non è più niente.

Consideriamo difatti l'organismo più complesso e più armonioso. Tutti gli elementi, ci si dice, cospirano per il maggior bene dell'insieme. Sia; ma non dimentichiamo che ciascuno degli elementi può essere esso stesso, in alcuni casi, un organismo, e che subordinando l'esistenza di questo piccolo organismo alla vita del

grande, noi accettiamo il principio di una finalità esterna. La concezione di una finalità sempre interna si distrugge così da sè. Un organismo è composto di tessuti, di cui ciascuno vive per proprio conto; le cellule di cui i tessuti sono fatti hanno anche una certa indipendenza. A rigore, se la subordinazione di tutti gli elementi dell'individuo all'individuo stesso fosse completa, si potrebbe rifiutare di vedere in essi degli organismi, riservare questo nome all'individuo, e non parlare che di finalità interna. Ma ciascuno sa che questi elementi possono possedere una vera autonomia. Senza parlare dei fagociti (40), che spingono l'indipendenza fino ad attaccare l'organismo che li nutre, senza parlare delle cellule germinali (41), che hanno la loro vita propria accanto alle cellule somatiche, basta citare i fatti di rigenerazione: dove un elemento o un gruppo di elementi manifesta subito che se, in tempo normale, si limita a non occupare che un piccolo posto e a non compiere che una funzione speciale, può fare molto di più, può anche, in alcuni casi, considerarsi come l'equivalente del tutto (42).

Questa è la pietra angolare delle teorie vitaliste (43).

---

(40) È una parola derivata da due radici greche, che significa *mangiatori di cellule*. Si chiamano con questo termine quelle cellule che distruggono, inglobandoli e assorbendoli in sè, altre cellule dello stesso organismo.

(41) Cellule destinate alla riproduzione dell'organismo, diverse dalle altre che compongono il corpo e che non hanno quella funzione specifica, cioè dalle cellule somatiche.

(42) In alcuni animali, un pezzetto dell'organismo si mostra talvolta capace di rigenerare il tutto.

(43) Vitalismo è quella teoria che ammette una forza specifica per la spiegazione dei fenomeni vitali, negando che si possano ridurre a fatti fisici e chimici e spiegare con le leggi meccaniche. Il principio vitale tende a un fine e regola in conformità ad esso lo sviluppo dell'organismo. Di recente il vitalismo è stato sostenuto dal fisiologo tedesco Hans Driesch nel suo libro *Il vitalismo come storia e come dottrina* (1905).

Noi non rimprovereremo loro, come si fa comunemente, di rispondere alla questione con la stessa questione (44). Senza dubbio il principio vitale non spiega molto: ma ha almeno il vantaggio di essere una specie d'iscrizione messa sulla nostra ignoranza e che potrà ricordarcela all'occasione, mentre che il meccanismo c'invita a dimenticarla (45). Ma la verità è che la posizione del vitalismo è resa assai difficile dal fatto che non si può parlare di finalità puramente interna, nè di individualità assolutamente staccata nella natura. Gli elementi organizzati che entrano nella composizione dell'individuo hanno essi stessi una certa individualità e rivendicheranno ciascuno il proprio principio vitale, se l'individuo deve avere il suo. Ma d'altra parte l'individuo stesso non è abbastanza indipendente, non abbastanza isolato dal resto, perchè noi possiamo accordargli un « principio vitale » proprio. Un organismo come quello di un vertebrato superiore è l'organismo più individuato: eppure, se si nota che esso non è se non lo sviluppo di un ovulo che faceva parte del corpo di sua madre e di un germe che apparteneva al corpo di suo padre, che l'uovo (cioè l'ovulo fecondato) è un vero *trait d'union* tra i due progenitori dal momento che è comune alle loro due sostanze, ci si accorge che ogni organismo individuale, sia pure quello di un uomo, è un semplice abbozzo sorto sul corpo combinato dei suoi due genitori. Dove comincia, allora, dove finisce il principio vitale dell'individuo? Di stadio in stadio, si risalirà

---

(44) Si è opposto al vitalismo che esso non spiega nulla, perchè ammette che già preesista ciò che si deve spiegare: la vita esiste perchè c'è il principio vitale!

(45) Il Bergson osserva che il vitalismo richiama la nostra attenzione sull'impossibilità di spiegare la vita con le leggi fisico-chimiche; mentre il meccanismo pretende boriosamente di poter tutto spiegare con quelle.

fino ai suoi più lontani antenati; lo si troverà solidale con ciascuno di essi, solidale con quella piccola massa di gelatina protoplasmatica che è senza dubbio alla radice dell'albero genealogico della vita. Facendo parte, in una certa misura, di quell'antenato primitivo, è ugualmente solidale con tutto ciò che se ne è staccato per via di discendenza divergente: in questo senso, si può dire che esso resti unito alla totalità dei viventi per invisibili legami. Dunque invano si pretende restringere la finalità all'individualità dell'essere vivente. Se c'è finalità nel mondo della vita, essa abbraccia la vita intera in una sola indivisibile stretta. Questa vita comune a tutti i viventi presenta, senza alcun dubbio, molte incoerenze e molte lacune, e d'altra parte non è tanto matematicamente *una* da non poter lasciare ogni vivente individualizzarsi in una certa misura. Ciò non di meno, essa forma un solo tutto; e bisogna optare tra la negazione pura e semplice della finalità, e l'ipotesi che coordina non solo le parti di un organismo allo stesso organismo, ma ancora ogni essere vivente all'insieme degli altri.

Non è polverizzando la finalità che la si farà passare più facilmente. O l'ipotesi di una finalità immanente alla vita deve essere rigettata in blocco, o bisogna modificarla in tutt'altro senso.

6. *Biologia e filosofia.* — L'errore del finalismo radicale, come anche quello del meccanismo radicale, è di estendere troppo lontano l'applicazione di certi concetti naturali alla nostra intelligenza. Originariamente, non pensiamo se non per agire (46). Nella forma dell'azione

(46) Il nostro pensiero in origine non è fine a se stesso, ma serve per operare sulle cose, per servirci di esse, per la conservazione del nostro

la nostra intelligenza è stata plasmata: la speculazione è un lusso, mentre l'azione è una necessità. Ora, per agire, noi cominciamo col proporci un fine; noi facciamo un piano, poi passiamo al dettaglio del meccanismo che la realizzerà. Quest'ultima operazione non è possibile se non sappiamo su che cosa possiamo contare. Bisogna che noi abbiamo astratto, dalla natura, le somiglianze che ci permettano di anticipare sull'avvenire. Bisogna dunque che noi abbiamo applicato, coscientemente ed incoscientemente, la legge di causalità. D'altra parte, quanto meglio si delinea nel nostro spirito l'idea di causalità efficiente, tanto più la causalità efficiente prende la forma di una causalità meccanica. Quest'ultima relazione, a sua volta, è tanto più matematica quanto più esprime una rigorosa necessità: perciò non dobbiamo che seguire l'inclinazione del nostro spirito. Ma, d'altra parte, questa matematica naturale non è che il sostegno incosciente della nostra abitudine cosciente d'incatenare le stesse cause agli stessi effetti; e questa abitudine ha essa stessa per oggetto ordinario il guidare azioni ispirate da intenzioni o, ciò che è lo stesso, il dirigere movimenti combinati in vista dell'esecuzione di un modello. Noi nasciamo esseri attivi come nasciamo geometri, e così non siamo geometri che perchè siamo esseri attivi. L'intelligenza umana, in quanto formata in base alle esigenze

---

organismo. L'intelligenza nel corso dell'evoluzione si è formata a questo scopo. Nell'agire pratico noi prima facciamo un piano, poi cerchiamo di realizzarlo. Per metterlo in esecuzione dobbiamo sapere quali effetti conseguono a certe cause, quali sono i rapporti costanti che si ripetono, cioè quali mezzi possiamo adoperare per ottenere i risultati che vogliamo realizzare. Costruiamo perciò la teoria meccanica e geometrica della natura, staccando dal flusso perenne della realtà, le forme rigide degli oggetti, i tipi geometrici, che rimangono sempre costanti e ci permettono di prevedere il futuro.

dell'azione umana, è un'intelligenza che procede e per intenzione e per calcolo, per la coordinazione di mezzi a un fine e per la rappresentazione di meccanismi in forme sempre più geometriche. Sia che s'immagini la natura, come un'immensa macchina retta da leggi matematiche, sia che si veda in essa la realizzazione di un piano, in entrambi i casi non si fa che seguire sino alla fine due tendenze dello spirito che sono complementari l'una dell'altra e che hanno la loro origine nelle stesse necessità vitali (47).

È perciò che il finalismo radicale è assai vicino al meccanismo radicale nella maggior parte dei punti. L'una e l'altra dottrina ripugnano a vedere nel corso delle cose, od anche semplicemente nello sviluppo della vita, una imprevedibile creazione di forme (48). Il meccanismo non vede della realtà che l'aspetto simiglianza o ripetizione. Esso è dunque dominato da questa legge, che non v'è nella natura che il simile che riproduce il simile. Meglio si sviluppa la geometria che esso contiene, meno esso può ammettere che qualche cosa si creò, non foss'altro che una forma. In quanto siamo geometri, noi respingiamo quindi l'imprevedibile. Noi potremmo accettarlo,

---

(47) Queste due tendenze sono: la tendenza alla costruzione della meccanica e della geometria, che nasce dal bisogno di potersi servire delle cose come strumenti, e le concepisce perciò come oggetti di forma rigida collegati da rapporti immutabili; e la tendenza a considerare le cose come la realizzazione d'un piano, cioè come mezzi per l'attuazione di certi disegni. Così l'una come l'altra tendenza scaturiscono dalla necessità di agire sulle cose per la conservazione della nostra vita.

(48) Un mondo in cui ogni momento si creassero forme nuove e perciò imprevedibili non ci permetterebbe di agire praticamente; appunto per questo il bisogno di operare stacca dal flusso incessante il sistema meccanico e geometrico delle forme rigide o quello delle cose preordinate al conseguimento d'un certo fine. Così l'una come l'altra concezione (meccanica o finalistica) sono contrarie alla visione del mondo come un processo di sempre nuove creazioni.

certamente, in quanto siamo artisti, poichè l'arte vive di creazione ed implica una credenza latente alla spontaneità della natura. Ma l'arte disinteressata è un lusso, come la pura speculazione. Assai prima di essere artisti, noi siamo artigiani. Ed ogni fabbricazione, per quanto rudimentale essa sia, vive su similitudini e su ripetizioni, come la geometria naturale che le serve di punto di appoggio. Essa lavora su modelli che si propone di riprodurre; e, quando inventa, procede o immagina di procedere per una sintesi nuova di elementi conosciuti (49). Il suo principio è che « c'è bisogno del medesimo per ottenere il medesimo ». In breve, l'applicazione rigorosa del principio di finalità, come quella del principio di causalità meccanica, conduce alla conclusione che « tutto è dato ». I due principii dicono la stessa cosa nelle loro due lingue, perchè rispondono allo stesso bisogno.

Perciò essi si accordano ancora nell'eliminare il tempo. La durata reale è quella che morde le cose e vi lascia l'impronta del suo dente. Se tutto è nel tempo, tutto cambia interiormente, e la stessa realtà concreta non si ripete mai. La ripetizione non è, dunque, possibile, che nell'astratto: ciò che si ripete, è tale o tal'altro aspetto che i nostri sensi, e sopratutto la nostra intelli-

(49) L'uomo è dapprima dominato dalle necessità pratiche ed è perciò portato a concepire il mondo meccanicamente, cioè sotto l'aspetto della ripetizione: considera solo ciò che rimane costante e si può prevedere. In seguito, quando si libera dai bisogni urgenti della vita pratica, sorge l'arte che è un'attività di lusso, la quale contempla il mondo nel suo processo d'incessante creazione. L'artista vede nel fondo della natura quella stessa fantasia creatrice di forme sempre nuove, che è nel fondo del suo spirito. L'artigiano invece costruisce meccanismi e lavora con meccanismi, cercando d'imitare i meccanismi naturali.

Anche quando si parla d'invenzione nella meccanica, si tratta di una combinazione nuova di cose già conosciute. Sono gli stessi pezzi che si uniscono in una maniera nuova; sono gli stessi concetti, le stessi leggi che si applicano.

genza, hanno distaccato dalla realtà, precisamente perchè la nostra azione, sulla quale è teso ogni sforzo della nostra intelligenza, non può muoversi che fra le ripetizioni. Così, concentrata su ciò che si ripete, unicamente preoccupata di saldare l'identico all'identico, l'intelligenza si distoglie dalla visione del tempo. Essa fugge ciò che fluisce e solidifica tutto ciò che tocca (50). Noi non *pensiamo* il tempo reale; ma lo viviamo, perchè la vita oltrepassa l'intelligenza. Il sentimento che abbiamo della nostra evoluzione e dell'evoluzione di ogni cosa nella pura durata disegna intorno alla rappresentazione intellettuale propriamente detta una frangia indecisa che si perde nella notte. Meccanismo e finalismo si accordano nel non tener conto se non del nucleo luminoso che brilla al centro. Essi dimenticano che quel nucleo si è formato a spese del resto per condensazione, e che bisognerebbe servirsi di tutto, anche del fluido, oltre che del condensato, per cogliere il movimento interiore della vita (51).

In verità, se la frangia esiste, sia pure indistinta e morbida, deve avere, per il filosofo, importanza ancora maggiore del nucleo luminoso che esso circonda. Poichè, grazie alla sua presenza, possiamo affermare che il nucleo è un nucleo, che l'intelligenza pura è un restringimento, per condensazione, di una potenza più vasta. E, proprio perchè questa vaga intuizione non ci è di nessun aiuto per dirigere la nostra azione sulle cose, azione tutta

(50) Per la meccanica e la geometria, che considerano solo l'aspetto immutabile delle cose, il tempo è come se non esistesse.

(51) L'intelligenza non è che una parte della nostra vita spirituale, cioè quella che si è solidificata in rappresentazioni e in concetti rigidi e immutabili. Ma all'origine di essa vi è la vita fluida dello spirito nel suo processo d'incessante creazione. Questa vita continua ancora e possiamo coglierla per un'intuizione diretta intorno al nucleo luminoso della nostra intelligenza, come uno sfondo oscuro e indistinto.

localizzata alla superficie del reale, si può presumere che essa non si eserciti tanto in superficie quanto in profondità.

Dal momento in cui usciamo dai quadri in cui il meccanismo e il finalismo radicale chiudono il nostro pensiero, la realtà ci appare come uno scaturire ininterrotto di novità, di cui ognuna non è ancora sorta a formare il presente, che è già caduta nel passato: a questo preciso istante, essa cade sotto lo sguardo dell'intelligenza, di cui gli occhi sono eternamente volti indietro (52). Questo accade già nella nostra vita interiore. A ciascuno dei nostri atti si troveranno senza pena antecedenti di cui esso sarebbe, in qualche modo, la risultante meccanica; e allo stesso modo si dirà che ogni azione è il compimento di un'intenzione: in questo senso, il meccanismo è dovunque, e la finalità è dovunque, nell'evoluzione della nostra condotta (53). Ma, per poco che l'azione interessi l'insieme della nostra persona e sia veramente nostra, essa non avrebbe potuto essere prevista, per quanto i suoi antecedenti la spieghino, una volta compiuta. E, pur realizzando un'intenzione, essa differisce, come realtà presente e nuova, dall'intenzione, che

---

(52) L'intelligenza che conosce per riflessione non coglie la vita presente dello spirito nel suo fluire, ma il momento passato.

(53) Ogni attimo della nostra vita spirituale e quindi ogni nostra decisione è nuova e imprevedibile. Ma anche nella nostra coscienza noi separiamo gli aspetti che si ripetono dall'organismo vivo di cui fan parte; e consideriamo perciò il presente come il risultato dell'aggregarsi meccanico di quegli elementi che si ripetono; e come il realizzarsi d'un fine che ci eravamo proposti prima nella nostra intenzione. Effettivamente ciò che si realizza nella vita spirituale non esisteva prima e non si può ridurre a qualcosa d'identico al passato. Anche nella nostra intenzione non possiamo che fare progetti generici, astratti, ma non possiamo anticipare quel che avverrà nella concretezza del futuro, l'azione, il fatto nella sua individualità.

non poteva essere se non un progetto di ricominciamento o riaccomodamento del passato.

Meccanismo e finalismo non sono, dunque, qui che visioni esteriori prese sulla nostra condotta; essi ne estraggono l'intellettualità, ma la nostra condotta scivola tra i due e si estende assai più lontano (54). Questo non significa però che l'azione libera sia un atto capriccioso, irragionevole (55). Condursi capricciosamente consiste nell'oscillare meccanicamente tra due o più partiti *già fatti* e a fissarsi tuttavia infine su uno dei due: non è aver maturato una situazione, non è essersi evoluto; è, per quanto paradossale possa sembrare quest'asserzione, aver piegato la volontà ad imitare il meccanismo dell'intelligenza (56). Al contrario, una condotta veramente nostra è quella di una volontà che non cerchi di contraffare l'intelligenza e che, restando se medesima, cioè evolvendosi, perviene, mediante una maturazione graduale, ad atti che l'intelligenza potrà risolvere indefinitamente in elementi intelligibili senza giungervi mai completamente: l'atto libero è incommensurabile con l'idea, e la sua « razionalità » deve definirsi mediante quella stessa incommensurabilità, che permette di trovarvi tanta intelligibilità quanta se ne vorrà (57). Questo è il carattere della

---

(54) La nostra condotta, la nostra vita nella sua concretezza sfugge ai quadri rigidi così del meccanismo come del finalismo.

(55) L'atto libero ha la sua ragione che è la situazione individuale, concreta in cui ciascuno agisce, il motivo personale, per cui si agisce, e che è diverso da caso a caso.

(56) La scelta volontaria sarebbe arbitraria se fosse fatta tra due alternative astratte, fra le quali si oscillasse, fino a decidersi per una senza alcun motivo. Così supponeva la vecchia dottrina del libero arbitrio. Facendo queste astrazioni la volontà seguirebbe il procedimento dell'intelligenza, che costruisce concetti generici e opera con essi.

(57) L'azione è veramente libera quando in essa si esprime la nostra personalità individuale, che, svolgendosi gradualmente in modo continuo,

nostra evoluzione interiore. E questo è senza dubbio, quello dell'evoluzione della vita.

La nostra ragione, incurabilmente presuntuosa, immagina di possedere per diritto di nascita o per diritto di conquista, innati o acquisiti, tutti gli elementi essenziali della conoscenza della verità (58). Anche là dove confessa di non conoscere l'oggetto che ad essa si presenta, essa crede che la sua ignoranza riguardi solo la questione di sapere quale delle sue antiche categorie convenga al nuovo oggetto (59). In qual cassetto pronto ad aprirsi lo faremo entrare? Di quale abito già tagliato lo vestiremo? È esso questa cosa, quella, o quell'altra? e « questa cosa », « quella », « quell'altra » sono per noi alcunchè di già concepito, di già conosciuto. L'idea che noi potremmo avere di creare di tutto punto, per un oggetto nuovo, un nuovo concetto, forse un nuovo metodo di pensare, ci repugna profondamente. La storia della filosofia è là frattanto a mostrarci l'eterno conflitto dei sistemi, l'impossibilità di far entrare definitivamente il reale negli abiti di confezione che sono i nostri concetti

---

arriva ad essa. L'intelligenza può poi decomporre quest'azione, quando essa è stata già fatta, in elementi astratti, trovarvi qualcosa di simile ad altre azioni precedenti o a quelle di altri individui; ma la decomposizione non riesce mai completamente perchè vi è l'impronta individuale che non si ripete mai due volte alla stessa maniera e non si può tradurre in nessun concetto generico. L'individuo è come una grandezza incommensurabile. La durata reale nella sua continuità si può suddividere all'infinito: il processo di divisione non arriva mai al suo termine.

(58) Il vecchio intellettualismo, al quale il Bergson contrappone il suo intuizionismo, credeva che vi fossero concetti fissi, categorie immutabili e quando non riusciva a far rientrare in questi schemi la mobile realtà, piuttosto che riconoscere l'insufficienza di essi, dichiarava inconoscibile la realtà.

(59) L'intellettualismo pretendeva di avere nei suoi concetti, nelle sue categorie, nelle sue idee come tanti cassetti pronti per farvi entrare tutte le esperienze; per questa abitudine mentale, sentiva ripugnanza a pensare che si potessero creare nuovi concetti.

già fatti, la necessità di lavorare su misura. Piuttosto che di venire a questi estremi, la nostra ragione preferisce annunziare una volta per tutte, con una orgogliosa modestia, che essa non conoscerà che il relativo, e che l'assoluto non è il suo dominio: questa dichiarazione preliminare le permette di applicare senza scrupolo il suo metodo abituale di pensare e, dietro il pretesto che essa non tocca l'Assoluto, di sentenziare assolutamente su ogni cosa (60). Platone fu il primo ad erigere in teoria che conoscere il reale consiste nel trovargli la sua Idea (61), cioè a farlo entrare in un quadro preesistente che sarebbe già a nostra disposizione — come se noi possedessimo implicitamente la scienza universale. Ma questa credenza è naturale all'intelligenza umana, sempre preoccupata di sapere sotto quale antica rubrica essa catalogherà un qualsiasi nuovo oggetto, e si potrebbe dire, in un certo senso, che noi nasciamo tutti platonici.

In nessun caso l'impotenza di questo metodo si manifesta così chiaramente come nelle teorie della vita. Se, evolvendosi nella direzione dei vertebrati in generale, dell'uomo e dell'intelligenza in particolare, la vita ha dovuto abbandonare, durante il cammino, molti elementi incompatibili con questo modo particolare di organizzazione, e confinarli, come dimostreremo, ad altre linee di sviluppo, la totalità di questi elementi noi dovremo ricercare e fondere con l'intelligenza propriamente detta,

---

(60) Piuttosto che rinunziare alla pretesa di racchiudere la vita in concetti fissi, l'intellettualismo ha proclamato con lo Spencer che l'Assoluto è inconoscibile. Ma mentre affermava ciò, pretendeva nello stesso tempo di poter formulare meccanicamente tutti i fenomeni, attribuendo al meccanismo un valore assoluto.

(61) Platone ammetteva per ogni cosa sensibile un modello immutabile, già preesistente nel mondo delle Idee.

per cogliere la vera natura dell'attività vitale (62). Noi saremo in questo senza dubbio aiutati dalla frangia di rappresentazione confusa che circonda la nostra rappresentazione distinta, cioè intellettuale: che cosa può essere questa frangia inutile, se non la parte del principio evolutivo che non si è ristretta alla forma speciale della nostra organizzazione e che è passata di contrabbando? È dunque là che dovremo cercare delle indicazioni per dilatare la forma intellettuale del nostro pensiero; è di là che spiccheremo lo slancio necessario ad innalzarci al disopra di noi stessi (63). Rappresentarsi l'insieme della vita non può consistere nel combinare tra di loro idee semplici deposte in noi dalla vita stessa nel corso della sua evoluzione: come la parte potrebbe equivalere al tutto, il contenuto al contenènte, un residuo dell'operazione vitale all'operazione stessa? (64). Questa è tuttavia la nostra illusione quando definiamo l'evoluzione della vita come « il passaggio dall' omogeneo all' eterogeneo » (65) o con qualsiasi altro concetto ottenuto com-

---

(62) Oltre alla linea evolutiva che attraverso i vertebrati e l'uomo ha condotto all'intelligenza astratta, vi sono, secondo il Bergson, altre linee evolutive, come quella importantissima che ha condotto all'istinto (negl'insetti, p. es.), il quale non procede per concetti astratti, ma per intuizione concreta. Anche nella linea evolutiva dell'uomo, tuttavia, non è stata completamente eliminata l'intuizione e l'istinto. Essa ha un ufficio secondario; ma rimane come una frangia, come un alone indistinto che circonda l'intelligenza. Il filosofo deve tener conto anche (anzi sopra tutto) di questa intuizione indistinta.

(63) Da quell'alone indistinto, cioè da quella coscienza intuitiva, che circonda il nucleo chiaro dell'intelligenza, dobbiamo partire per risalire alle sorgenti del processo evolutivo. È l'intuizione che sola ci può far cogliere la vita nel suo slancio iniziale.

(64) L'intelligenza con tutti i suoi concetti non è che una parte artificialmente staccata dal flusso vitale; non ci può servire a intendere il tutto.

(65) È la definizione che lo Spencer dà del processo evolutivo. Ora l'omogeneo e l'eterogeneo sono concetti frammentari dell'intelletto e con essi, abbiamo già detto, è impossibile ricostruire il tutto, l'insieme organico.

ponendo tra di loro frammenti d'intelligenza. Noi ci mettiamo così in uno dei punti finali dell'evoluzione, il principale senza dubbio, ma non il solo; in questo punto stesso noi non prendiamo tutto ciò che vi si trova, poichè non riteniamo dell'intelligenza che uno o due dei concetti in cui essa si esprime: e questa parte di una parte noi dichiariamo rappresentativa del tutto, di qualche cosa anche che oltrepassa il tutto consolidato, cioè del movimento evolutivo, di cui questo « tutto » non è che la fase attuale! La verità è che non sarebbe troppo, non sarebbe sufficiente prendere l'intelligenza intera. Bisognerebbe ancora riavvicinare ad essa ciò che noi troviamo in ciascun punto terminale dell'evoluzione. E bisognerebbe considerare questi elementi diversi, divergenti come altrettanti estratti che sono o almeno che furono, sotto la loro forma più umile, complementari gli uni degli altri. Allora solo noi presentiremmo la natura reale del movimento evolutivo; — ancora non faremmo che presentirla, poichè noi ci riferiremmo sempre all'evoluto, che è un risultato, e non all'evoluzione stessa, cioè all'atto per il quale il risultato si ottiene (66).

7. *Lo slancio vitale.* — Noi ritorniamo così, dopo un lungo giro, all'idea donde siamo partiti, a quella d'uno *slancio originario* della vita, passante da una generazione di germi alla generazione seguente di germi attraverso gli organismi sviluppati che servono a collegare gli uni agli altri. Questo slancio, conservandosi nelle linee di evoluzione, fra cui si divide, è la causa profonda delle

(66) L'intelligenza è solo una parte della vita; i concetti di omogeneo e di eterogeneo sono una parte di questa parte, cioè dell'intelligenza. Neppure l'intelligenza nel suo complesso esaurisce la vita, occorre considerare anche gli altri aspetti in cui la vita si manifesta.

variazioni, almeno di quelle che si trasmettono regolarmente, si addizionano e creano specie nuove. In generale, quando alcune specie hanno cominciato a divergere a partire da una sorgente comune, accentuano la loro divergenza a misura che progrediscono nella loro evoluzione. Tuttavia in alcuni punti determinati, esse potranno e dovranno evolvere identicamente se si accetta l'ipotesi d'uno slancio iniziale comune. É quello che ci resta a mostrare in modo più preciso con l'esempio stesso che abbiamo scelto, la formazione dell'occhio nei molluschi e nei vertebrati (67). L'idea d'uno « slancio originario » potrà così d'altronde divenire più chiaro.

Due punti sono egualmente sorprendenti in un organo come l'occhio: la complessità della struttura e la semplicità del funzionamento. L'occhio si compone di parti distinte, quali la sclerotica, la cornea, la retina, il cristallino, etc. Di ciascuna di queste parti il dettaglio andrebbe all'infinito. La macchina dell'occhio è composta d'una infinità di macchine, tutte d'una complessità estrema. Ma la visione è un fatto semplice. Appena l'occhio s'apre, la visione si opera.

Una teoria meccanica sarà quella che ci farà assistere alla costruzione graduale della macchina sotto l'influsso delle circostanze esterne, che intervengono direttamente con un'azione sui tessuti o indirettamente con la selezione dei meglio adatti (68). Ma, qualsiasi forma prenda questa tesi, anche supponendo che valga qualcosa

---

(67) L'evoluzione della vita, secondo il Bergson, non si spiega nè meccanicamente, nè come l'attuarsi d'un piano prestabilito, ma come lo sviluppo d'uno slancio vitale originario unico, che conteneva in sè in germe le varie tendenze. L'unità dello slancio originario spiega come in linee divergenti si possano trovare organi analoghi.

(68) Nelle pagine precedenti, che abbiamo omesse, il Bergson aveva mostrato come la formazione dell'occhio non si spiega meccanicamente.

per il dettaglio delle parti, non getta nessuna luce sulla loro correlazione (69).

Sopravviene allora la dottrina della finalità. Essa dice che le parti sono state messe insieme con un piano preconcepito in vista d'un fine. E in questo assimila il lavoro della natura a quello d'un operaio che procede, anche lui, mettendo insieme le parti in vista della realizzazione d'un'idea o dell'imitazione d'un modello. Il meccanismo rimprovererà, dunque, con ragione al finalismo il suo carattere antropomorfico. Ma non si accorge che procede anche lui secondo lo stesso metodo, troncandolo semplicemente. Senza dubbio esso ha eliminato il fine perseguito o il modello ideale. Ma vuole, anch'esso, che la natura abbia lavorato come l'operaio umano, mettendo insieme le parti. Un semplice colpo d'occhio gettato sullo sviluppo d'un embrione gli avrebbe invece mostrato che la vita opera altrimenti. *Essa non procede per associazione e addizione di elementi, ma per dissociazione e sdoppiamento* (70).

Bisogna, dunque, oltrepassare l'uno e l'altro punto di vista, quello del meccanismo e quello del finalismo, i quali non sono, in fondo, che punti di vista a cui lo spirito umano è stato condotto dallo spettacolo del lavoro dell'uomo. In generale, quando uno stesso oggetto apparisce da un lato come semplice e dall'altro come infinitamente composto, i due aspetti sono ben lontani dall'avere

(69) Alcuni evoluzionisti come il Lamarck e lo Spencer ammettono l'adattamento diretto dell'organismo all'ambiente come causa delle variazioni degli organi; altri, come il Darwin, la selezione naturale, per cui le variazioni sorgono per caso e sopravvivono gli organismi che per caso sono forniti delle variazioni adatte all'ambiente; gli altri periscono. Le variazioni utili si trasmettono per eredità.

(70) La natura non procede come un operaio, bensì come un artista. Ma così non si spiega come le variazioni si vengano a sommare nella stessa direzione, coordinandosi armonicamente fra di esse.

la stessa importanza, o piuttosto lo stesso grado di realtà. La semplicità appartiene allora all'oggetto stesso, e l'infinita complicazione alle vedute che noi prendiamo sull'oggetto girando attorno ad esso, ai simboli, messi gli uni accanto agli altri, per mezzo dei quali i nostri sensi o la nostra intelligenza ce li rappresentano, più in generale a elementi *di ordine differente*, coi quali noi tentiamo di imitarlo artificialmente, ma coi quali resta incommensurabile, essendo di natura diversa da essi.

Un artista di genio ha dipinto una figura sulla tela. Noi potremo imitare la sua pittura con quadratini di mosaico multicolori. E noi riprodurremo tanto meglio le curve e le sfumature del modello quanto più i nostri quadratini saranno piccoli, numerosi e varii di tonalità di colore. Ma occorrerebbe un'infinità di elementi infinitamente piccoli, con una infinità di sfumature, per ottenere l'esatto equivalente di quella figura che l'artista ha concepita come una cosa semplice, che ha voluto trasportare in blocco sulla tela, di quella figura che è tanto più perfetta quanto meglio apparisce come la proiezione d'una intuizione indivisibile. Ora, supponiamo che i nostri occhi siano così fatti da non poter fare a meno di vedere nell'opera del maestro un effetto di mosaico. O supponiamo la nostra intelligenza così fatta che non possa spiegarsi l'apparizione della figura sulla tela altrimenti che con un lavoro di mosaico. Noi potremo allora parlare semplicemente d'un insieme di piccoli quadrati e saremo nell'ipotesi del maccanismo. Potremo aggiungere che è stato necessario, oltre alla materialità dell'aggregazione dei piccoli quadrati, un piano su cui il mosaicista lavorò: ci esprimeremo in questo caso in termini di finalismo. Ma nell'un caso e nell'altro non attingeremo il processo reale, perchè non furono messi insieme dei quadratini.

È il quadro, cioè l'atto semplice proiettato sulla tela, che per il solo fatto d'entrare nella nostra percezione si è decomposto esso stesso ai nostri occhi in mille e mille piccoli quadrati che presentano, in quanto ricomposti, un ordine mirabile. Così l'occhio con la sua meravigliosa complessità di struttura, potrebbe non essere che l'atto semplice della visione, in quanto si divide per noi in un mosaico di cellule, il cui ordine ci sembra meraviglioso, quando ci rappresentiamo il tutto come il risultato d'una aggregazione (71).

Se io sollevo la mano da A a B, questo movimento mi apparisce a un tempo sotto due aspetti. Visto dal di dentro è un atto semplice indivisibile. Guardato dal di fuori, è il percorso d'una certa curva AB. In questa linea io distinguerò quante posizioni voglio, e la linea stessa potrà essere definita una certa coordinazione di queste posizioni fra loro. Ma l'infinito numero di posizioni e l'ordine che le collega le une alle altre sono uscite automaticamente dall'atto indivisibile per cui la mia mano è andata da A a B. Il meccanismo consisterebbe qui nel non vedere che le posizioni. Il finalismo terrebbe conto del loro ordine. Ma meccanismo e finalismo passerebbero l'uno e l'altro accanto al movimento che è la realtà stessa (72).

Immaginiamo che invece di muoversi nell'aria, la mia mano debba attraversare della limatura di ferro che

---

(71) L'errore comune al meccanismo e al finalismo, secondo il Bergson, è che entrambi suppongono che la natura operi, come un operaio, mettendo insieme i varii pezzi d'una macchina; mentre la natura agisce organicamente producendo l'insieme, che poi si differenzia nelle sue parti.

(72) La natura nel produrre l'occhio non ha proceduto per aggregazione di parti, come in un mosaico, ma ha avuto, come il pittore, l'intuizione dell'insieme. La tendenza alla visione era inclusa come un atto semplice nello slancio vitale originario.

si comprime e resiste a misura che avanza. A un certo momento la mia mano avrà esaurito il suo sforzo e, a quel momento preciso, i granelli di limatura si saranno messi l'uno accanto all'altro e coordinati in una forma determinata, quella stessa della mano che si arresta e d'una parte del braccio. Ora supponiamo che la mano e il braccio siano rimasti invisibili. Gli spettatori cercheranno negli stessi granelli di limatura e nelle forze interiori all'ammasso, la ragione del loro ordine. Gli uni attribuiranno la posizione di ogni granello all'azione che i granelli vicini esercitano su di esso: saranno i meccanicisti. Altri vorranno che un piano d'insieme abbia guidato i dettagli di queste azioni elementari: saranno finalisti. Ma la verità è che c'è stato semplicemente un atto indivisibile, quello della mano attraverso la limatura: i dettagli inesauribili del movimento dei granelli, come l'ordine della loro disposizione finale, esprime negativamente, in qualche modo, quel movimento indiviso, essendo la forma globale d'una resistenza e non una sintesi d'azioni positive elementari. Nell'ipotesi che noi proponiamo il rapporto della visione all'apparecchio visivo sarebbe press'a poco quello della mano alla limatura di ferro che ne disegna, ne canalizza e ne limita il movimento (73).

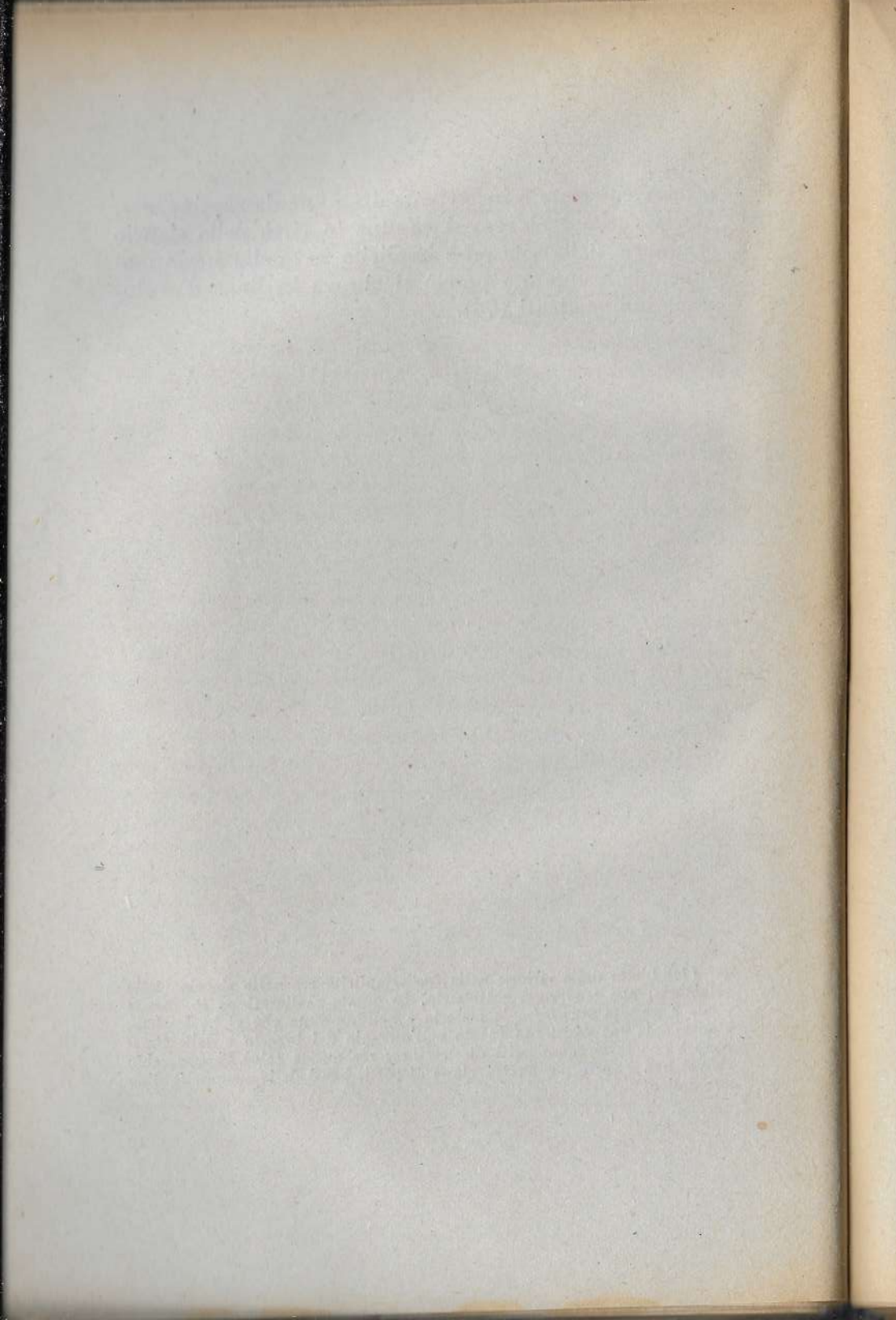
Parlando d'un cammino verso la visione, non ritorniamo all'antica concezione della finalità? Sarebbe così, senza dubbio, se questo cammino esigesse la rappresen-

---

(73) Il meccanismo e il finalismo, considerando il movimento, come il risultato del sommarsi delle posizioni successive, non colgono la realtà del movimento stesso che è nell'atto indivisibile. Passano accanto al movimento, lo ritraggono dall'esterno, ma non si mettono dentro il movimento, non lo rivivono nella continuità del suo svolgersi.

tazione cosciente o incosciente d'un fine da raggiungere. Ma la verità è ch'esso si effettua in virtù dello slancio originario della vita ed è implicito in quello stesso movimento, e appunto perciò si ritrova in linee d'evoluzione indipendenti (74).

---

(74) L'atto della visione nella sua semplicità era nello slancio vitale originario, che tendeva a realizzarlo. In questa realizzazione lo slancio vitale è passato attraverso la materia e nell'impronta che vi ha lasciato, vincendo la sua resistenza (come nell'esempio del braccio e della limatura) è una certa complessità di struttura; ma questa (cioè l'apparecchio visivo) non è sorto per aggregazione di parti, bensì dalla semplicità d'un atto unico.

## Capitolo II

# LE DIREZIONI DIVERGENTI DELL'EVOLUZIONE DELLA VITA. TORPORE, INTELLIGENZA, ISTINTO

1. *Le linee divergenti dell'evoluzione.* — Il movimento evolutivo sarebbe cosa semplice e noi avremmo fatto presto a determinarne la direzione, se la vita descrivesse una traiettoria unica, simile a quella d'una palla piena lanciata da un cannone. Ma qui si tratta invece d'un obice che è scoppiato subito in frammenti, i quali essendo anch'essi delle specie di obici, sono scoppiati alla loro volta in frammenti destinati a scoppiare ancora, e così di seguito per lungo tempo. Noi percepiamo solo ciò che è più vicino a noi, il movimento sparpagliato degli scoppi polverizzati. Dobbiamo, partendo da essi, risalire di grado in grado al movimento originario.

Quando l'obice scoppia la sua frantumazione particolare si spiega a un tempo con la forza esplosiva della polvere che racchiude e con la resistenza del metallo che vi si oppone. Lo stesso vale per la divisione della vita in individui e in specie. Essa è dovuta, crediamo, a due serie di cause: alla resistenza che la vita prova

da parte della materia bruta e alla forza esplosiva — dovuta a un equilibrio instabile di tendenze — che la vita porta in sè.

2. *Il torpore della pianta.* — Vegetali e animali possono definirsi e distinguersi in maniera precisa e corrispondono a due sviluppi divergenti della vita. Questa divergenza si manifesta dapprima nel modo dell'alimentazione. Si sa che il vegetale prende direttamente dall'aria, dall'acqua e dalla terra gli elementi necessarii alla conservazione della vita, in particolare il carbonio e l'azoto: li prende sotto forma minerale. Al contrario l'animale non può assimilare gli stessi elementi se non sono stati già fissati per lui nelle sostanze organiche dalle piante o dagli animali che, direttamente o indirettamente, le debbono alle piante, di modo che in ultima analisi è il vegetale che alimenta l'animale.

A questa differenza se ne ricollega un'altra più profonda. L'animale non potendo fissare direttamente il carbonio e l'azoto che sono da per tutto presenti, è obbligato a cercare, per nutrirsi, i vegetali che hanno già fissato questi elementi o gli animali che li hanno presi essi stessi dal regno vegetale. L'animale è dunque necessariamente mobile. A partire dall'ameba fino agli animali superiori la vita animale è caratterizzata, nella sua direzione generale, dalla mobilità nello spazio. Invece, dal basso all'alto del regno vegetale, vi sono le stesse abitudini sempre più sedentarie, perchè la pianta non ha bisogno di spostarsi e trova attorno a sè nell'atmosfera, nell'acqua e nella terra in cui è collocata, gli alimenti minerali di cui si appropria direttamente.

Ma fissità e mobilità, alla loro volta, non sono che segni superficiali di tendenze ancor più profonde. Tra

la mobilità e la coscienza vi è un rapporto evidente. Cioè l'organismo più umile è cosciente nella misura in cui si muove *liberamente*. Come mai la pianta che è fissa alla terra e che trova sul posto il suo nutrimento potrebbe svilupparsi nel senso dell'attività cosciente? La pianta è dunque generalmente incosciente (1).

3. *L'intelligenza e l'istinto*. — A quale data facciamo risalire l'apparizione dell'uomo sulla terra? Al tempo in cui si fabbricarono le prime armi, i primi utensili. Non è stata ancora dimenticata la polemica memorabile che si elevò intorno alla scoperta di Boucher de Perthes (2) nella cava di Moulin-Quignon. La questione era di sapere se si trattava di vere asce o di frammenti di silice spezzati accidentalmente. Ma che, se si trattava di piccole asce, si fosse davvero in presenza di un'intelligenza, e più particolarmente dell'intelligenza umana, nessuno dubitò un solo istante. Apriamo d'altra parte una raccolta di aneddoti sull'intelligenza animale. Noi vedremo che a lato di molti atti spiegabili con l'imitazione o con l'associazione automatica delle immagini, ve ne sono altri che noi non esitiamo a dichiarare intelligenti; in prima linea si trovano quelli che testimoniano un pensiero di *fabbricazione*, sia che l'animale arrivi esso stesso a fare uno strumento grossolano, sia che utilizzi a suo profitto un oggetto fabbricato dall'uomo. Gli animali che vengono classificati subito dopo l'uomo, dal punto di vista dell'intelligenza, le scimmie e gli elefanti, sono quelli che sanno usare, all'occasione, uno stru-

---

(1) Ciò non deve intendersi, secondo il Bergson, in senso assoluto: in alcune piante vi sono residui di sensibilità e di movimento.

(2) Archeologo francese (1788-1869).

mento artificiale. Al disotto di essi, ma non troppo lontano, si metteranno quelli che *riconoscono* un oggetto fabbricato: per esempio la volpe, la quale sa molto bene che una trappola è una trappola. Senza dubbio, c'è intelligenza dovunque c'è inferenza; ma l'inferenza, che consiste nel piegare l'esperienza passata nel senso dell'esperienza presente, è già un principio d'invenzione. L'invenzione diviene completa quando si materializza in uno strumento fabbricato. A questo tende l'intelligenza degli animali, come a un ideale. E se, ordinariamente, non arriva ancora a formare gli oggetti artificiali e a servirsene, essa vi si prepara con le variazioni stesse che eseguisce sugl'istinti forniti dalla natura. Per quanto concerne l'intelligenza umana, non è stato sufficientemente notato che l'invenzione meccanica è dapprima stata il suo passo essenziale; che al giorno d'oggi ancora la nostra vita sociale gravita intorno alla fabbricazione e all'utilizzazione degli strumenti artificiali; che le invenzioni che segnano il cammino del progresso ne hanno anche tracciata la direzione. Noi facciamo fatica ad accorgercene perchè le modificazioni dell'umanità vengono in ritardo ordinariamente rispetto alle trasformazioni dei suoi utensili. Le nostre abitudini individuali ed anche sociali sopravvivono molto tempo alle circostanze, per le quali erano fatte, di maniera che gli effetti profondi di una invenzione si fanno notare quando ne abbiamo già perduta di vista la novità. Un secolo è passato dopo l'invenzione della macchina a vapore e cominciamo appena a sentire la scossa profonda che ci ha dato. La rivoluzione che essa ha operato nelle industrie ha sommosso le relazioni fra gli uomini. Idee nuove si levano, sentimenti nuovi sono in via di nascere. Fra migliaia di anni, quando la ripercussione del pas-

sato non ne lascerà più scorgere che le grandi linee, le nostre guerre e le nostre rivoluzioni conteranno poco, anche supponendo che ve ne sarà il ricordo; ma della macchina a vapore con le invenzioni di ogni genere che le fanno corteggio, si parlerà forse come noi parliamo del bronzo o della pietra tagliata; essa servirà a definire un'età. Se ci spogliamo di ogni orgoglio, se, per definire la nostra specie, ci atteniamo strettamente a ciò che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, non diremo forse *Homo sapiens* ma *Homo faber*. In definitiva, l'*intelligenza, vista in ciò che sembra esserne il carattere originale, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali, in particolare utensili per fabbricare utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione.*

Tuttavia, un animale inintelligente possiede anch'egli macchine o utensili? Sì, certo, ma qui lo strumento fa parte del corpo che l'utilizza; e in corrispondenza a questo strumento, vi è un *istinto* che sa servirsene. Senza dubbio bisogna che tutti gl'istinti consistano in una facoltà naturale d'utilizzare un meccanismo innato. Ma questa definizione, come quella che abbiamo data dell'intelligenza, determina almeno il limite ideale verso il quale s'incamminano le forme numerose dell'oggetto definito. Si è fatto spesso notare che la maggior parte degl'istinti sono il prolungamento, o meglio il compimento, del lavoro stesso d'organizzazione. Dove comincia l'attività dell'istinto; dove finisce quella della natura? Non si potrebbe dirlo. Nelle metamorfosi della larva in ninfa ed in insetto perfetto, metamorfosi che esigono spesso, da parte della larva, dei passi appropriati e una specie d'iniziativa, non v'è linea di demarcazione precisa tra l'istinto dell'animale e il lavoro organizzatore

della materia vivente. Si potrà dire, a volontà, che l'istinto organizza gli strumenti di cui si serve o che l'organizzazione si prolunga nell'istinto che deve utilizzare l'organo. I più meravigliosi istinti dell'insetto non fanno che sviluppare in movimenti la sua struttura speciale, a tal punto che, là dove la vita sociale divide il lavoro degl'individui e impone loro, così, istinti differenti, si osserva una differenza corrispondente di struttura: si conosce il polimorfismo delle formiche, delle api, delle vespe, e di certi pseudoneurotteri (3). Così, a non considerare che i casi limiti in cui si assiste al trionfo completo dell'intelligenza e dell'istinto, si trova tra essi una differenza essenziale: *l'istinto compiuto è una facoltà di utilizzare ed anche di costruire strumenti organizzati; l'intelligenza compiuta è la facoltà di fabbricare e di adoperare strumenti inorganizzati.*

I vantaggi e gl'inconvenienti di questi due modi di attività saltano agli occhi. L'istinto trova alla sua portata lo strumento appropriato: che si fabbrica e si ripara da sè, che presenta, come tutte le opere della natura, una complessità di dettaglio infinito e una semplicità di funzionamento meravigliosa, fa tutto di seguito, al momento voluto, senza difficoltà, con una perfezione sovente ammirabile, ciò che deve fare. D'altro lato, esso conserva una struttura press'a poco invariabile, perchè la sua modificazione non si verifica senza la modifica-

(3) Polimorfismo è la diversità di forme con cui si presentano certe specie animali in corrispondenza alle diversità di funzioni che debbono compiere alcuni gruppi d'individui. Per esempio, negli alveari delle api vi sono le regine e i maschi (fuchi) destinati alla generazione e le api operaie (pecchie) che fanno il miele. Ciascun di questi tre gruppi ha una diversa struttura. In altri casi di polimorfismo le variazioni di forme si presentano in generazioni successive alternate o durante lo sviluppo dell'individuo dall'uovo all'adulto (metamorfosi).

zione della specie. L'istinto è dunque necessariamente specializzato, non essendo che l'utilizzazione, per uno scopo determinato, d'uno strumento determinato. Al contrario, lo strumento fabbricato intelligentemente è imperfetto. Esso non s'ottiene che a prezzo di uno sforzo ed è quasi sempre d'un maneggiamento penoso. Ma, essendo fatto di materia inorganica, può prendere una forma qualunque, servire a qualunque uso, trarre l'essere vivente da ogni difficoltà nuova che sorge a conferirgli un numero illimitato di poteri. Inferiore allo strumento naturale per la soddisfazione dei bisogni immediati, ha su di esso un vantaggio altrettanto grande per i bisogni meno pressanti. Sopratutto esso reagisce sulla natura dell'essere che l'ha fabbricato, perchè, chiamandolo ad esercitare una nuova funzione, gli conferisce, per così dire, una organizzazione più ricca, essendo un organo artificiale che prolunga un organismo naturale. Per ciascun bisogno che esso sodisfa, crea un bisogno nuovo, è così, in luogo di chiudere, come l'istinto, il cerchio d'azione in cui l'animale si muove automaticamente, apre a questa attività un campo indefinito, dove la spinge sempre più lontano e la fa sempre più libera. Ma questo vantaggio dell'intelligenza sull'istinto, non appare che tardi, e quando l'intelligenza, avendo portato la fabbricazione al suo grado superiore di potenza, fabbrica di già macchine per fabbricare. Al principio, i vantaggi e gl'inconvenienti dello strumento fabbricato e dello strumento naturale si equilibrano così bene che è difficile dire quale dei due assicurerà all'essere vivente un più grande impero sulla natura.

Si può congetturare che essi cominciarono con l'essere implicati l'uno nell'altro, che l'attività psichica originaria partecipò a tutt'e due assieme e che se si ri-

montasse abbastanza indietro nel passato, si troverebbero istinti più vicini all'intelligenza che quelli dei nostri insetti, una intelligenza più vicina all'istinto che quella dei nostri vertebrati: intelligenza ed istinti elementari d'altronde, prigionieri di una materia, che non arrivano a dominare. Se la forza immanente della vita fosse una forza illimitata, essa avrebbe potuto sviluppare indefinitamente negli stessi organismi l'istinto e l'intelligenza. Ma tutto sembra indicare che questa forza è finita e che si esaurisce assai presto manifestandosi. Le è difficile l'andar lontano in più direzioni nello stesso tempo: bisogna che scelga. Ora, essa ha la scelta fra due modi di agire sulla materia bruta. Può dare quest'azione *immediatamente* creandosi uno strumento *organizzato*, col quale lavorerà; o può darla *mediatamente* in un organismo, che in luogo di possedere lui stesso lo strumento richiesto, lo fabbricherà lui stesso, plasmando la materia inorganica. Di là hanno origine l'intelligenza e l'istinto, che divergono sempre più sviluppandosi, ma che non si separano mai completamente l'uno dall'altro. Da un lato, difatti, l'istinto più perfetto dell'insetto si accompagna a qualche barlume d'intelligenza, non fosse che nella scelta del luogo, del momento e dei materiali della costruzione: quando, per eccezione, le api nidificano all'aria libera, inventano dispositivi nuovi e veramente intelligenti per adattarsi a queste condizioni nuove. Ma d'altra parte l'intelligenza ha ancora più bisogno dell'istinto, che non l'istinto dell'intelligenza, giacchè plasmare la materia bruta suppone già nell'animale un grado superiore d'organizzazione, dov'esso non ha potuto elevarsi se non sulle ali dell'istinto. Così mentre la natura s'è evoluta decisamente verso l'istinto negli artropodi, noi assistiamo, in quasi tutti i vertebrati alla

ricerca, più che all'espandersi, dell'intelligenza. È ancora l'istinto che forma il sostrato della loro attività psichica, ma l'intelligenza è là, che aspira a soppiantarlo. Essa non arriva a inventare strumenti: almeno vi si prova, eseguendo le maggiori variazioni possibili sull'istinto, di cui vorrebbe fare a meno. Essa non prende completamente possesso di se stessa che nell'uomo e questo trionfo si afferma per l'insufficienza stessa dei mezzi naturali di cui l'uomo dispone per difendersi contro i suoi nemici, contro il freddo e la fame. Questa insufficienza, quando si cerca decifrarne il senso, acquista il valore d'un documento preistorico: è il congedo definitivo che l'istinto riceve dall'intelligenza (4). Non è men vero che la natura ha dovuto esitare tra i due modi di attività psichica (5), l'una sicura del successo immediato, ma limitata nei suoi effetti; l'altra aleatoria, ma di cui le conquiste, se arrivava all'indipendenza, potevano estendersi indefinitamente. Il più gran successo fu d'altronde ottenuto, ancora una volta, dal lato in cui era il più grosso rischio. *Istinto ed intelligenza rappresentano dunque due soluzioni divergenti, egualmente eleganti, d'un solo e identico problema.* Di là scaturiscono, è vero, profonde differenze di struttura interna tra l'istinto e l'intelligenza. Non insisteremo che su quelle che interessano il nostro studio presente. Diciamo, dunque, che l'intelligenza e l'istinto implicano due

---

(4) Nell'uomo i mezzi istintivi di difesa contro le forze distruttrici sono molto scarsi; perciò si è sviluppata l'intelligenza.

(5) Cioè tra l'istinto e l'intelligenza. L'istinto raggiunge subito con sicurezza il suo risultato, ma si adatta solo a quella determinata situazione. L'intelligenza non è sicura del risultato, va incontro a un certo rischio, ma è capace di adattarsi a tutte le varie situazioni. Le sue conquiste non hanno limiti.

specie di conoscenza radicalmente diverse. Ma alcuni chiarimenti sono prima necessarî intorno alla coscienza in generale.

Si è domandato sino a qual punto l'istinto è cosciente. Rispondiamo che c'è qui una moltitudine di differenze e di gradî, che l'istinto è più o meno cosciente in certi casi, incosciente negli altri. La pianta, come vedremo, ha istinti: è dubbio che questi istinti si accompagnino in essa a sentimenti. Anche nell'animale non si trova istinto complesso che non sia incosciente in una parte almeno dei suoi passi. Ma bisogna segnalare qui una differenza, pochissimo notata, tra due specie d'incoscienza, quella che consiste in una coscienza *nulla*, e quella che proviene da una coscienza *annullata*. Coscienza nulla e coscienza annullata sono entrambe eguali a zero; ma il primo zero esprime che non v'è niente, il secondo che si ha da fare con due quantità eguali e di segno contrario che si compensano e si neutralizzano. L'incoscienza di una pietra che cade è una coscienza nulla: la pietra non ha alcun sentimento della sua caduta. È lo stesso dell'istinto nei casi estremi in cui l'istinto è incosciente? Quando compiamo macchinalmente un'azione abituale, quando il sonnambulo recita automaticamente il suo sogno, l'incoscienza può essere assoluta, ma essa deriva, questa volta, da ciò, che la rappresentazione dell'atto è tenuta in iscacco dalla esecuzione dell'atto stesso, la quale è così perfettamente simile alla rappresentazione e vi si inserisce così esattamente, che nessuna coscienza può uscirne fuori (6). *La*

(6) Quando la nostra attenzione è rivolta all'azione e non ci rappresentiamo nulla di più di quel che facciamo, non vi è nessun intervallo libero per la riflessione, per il pensiero. La riflessione, il pensiero,

*rappresentazione è impedita dall'azione*. La prova ne è che, se il compimento dell'atto è arrestato o attraversato da un ostacolo, la coscienza può sorgere. Essa era, dunque, là, ma neutralizzata dall'azione, che rimpiazza la rappresentazione. L'ostacolo non ha creato nulla di positivo: ha semplicemente fatto un vuoto, ha praticato uno sturamento. Questa inadequazione dell'atto alla rappresentazione è ciò che noi chiamiamo coscienza.

Approfondendo questo punto, si troverà che la coscienza è la luce immanente alla zona di azioni possibili o d'attività virtuale, che circonda l'azione effettivamente compiuta dall'essere vivente. Essa significa esitazione o scelta. Là dove molte azioni egualmente possibili si delineano senza alcuna azione reale (come in una deliberazione che non si conclude) la coscienza è intensa. Là dove l'azione reale è la sola azione possibile (come nell'attività del genere sonnambolico o più generalmente automatico) la coscienza diviene nulla. Rappresentazione e conoscenza esistono egualmente in quest'ultimo caso, se si verifica che vi si trova un insieme di movimenti coordinati di cui l'ultimo è preformato nel primo e che la coscienza potrà d'altronde scaturirne all'urto di un ostacolo (7). Da questo punto di vista, *si definirà la coscienza dell'essere vivente una differenza aritmetica*

---

la coscienza sorge quando ci rappresentiamo qualche azione ma non la eseguiamo e specialmente quando esitiamo fra diverse possibilità, perchè allora la nostra attenzione si rivolge alla rappresentazione, come tale, o all'oscillare fra le varie rappresentazioni.

(7) Anche quando agiamo automaticamente non manca una rappresentazione e una conoscenza per quanto oscura che dirige i nostri movimenti, altrimenti non si spiegherebbe come mai essi siano ben coordinati al raggiungimento del fine. Che la rappresentazione vi sia, è provato dal fatto che essa diviene cosciente nel caso che l'azione urti contro un ostacolo.

*tra l'attività virtuale e l'attività reale. Essa misura lo scarto tra la rappresentazione e l'azione* (8).

Si può allora presumere che l'intelligenza sarà piuttosto orientata verso la coscienza, l'istinto verso l'incoscienza (9). Poichè là dove lo strumento da maneggiare è organizzato dalla natura, il punto d'applicazione fornito dalla natura, il resultato da ottenersi voluto dalla natura, una debole parte è lasciata alla scelta: la coscienza inerente alla rappresentazione sarà, dunque, contro-bilanciata, a misura che tenderà a liberarsi, dal compimento dell'atto, identico alla rappresentazione, che le fa da contrappeso. Là dove essa appare, rischiara meno l'istinto che le contrarietà cui l'istinto è soggetto: è il *deficit* dell'istinto, la distanza dell'atto dall'idea, che diverrà coscienza; e la coscienza non sarà allora che un accidente. Essa non sottolinea essenzialmente che il passo iniziale dell'istinto, quello che inizia tutta la serie dei movimenti automatici. Al contrario, il *deficit* è lo stato normale dell'intelligenza (10). Su-

---

(8) La coscienza sorge, come abbiamo detto, quando nella rappresentazione c'è di più che nell'azione, quando ci si rappresentano le azioni possibili, ma non si eseguono. In tal caso l'attività virtuale (cioè le azioni rappresentate come possibili) è maggiore dell'azione reale, effettivamente eseguita. La coscienza è più intensa, quanto maggiore è la differenza tra l'una e l'altra.

(9) Poichè l'intelligenza interviene quando si fa una scelta tra diverse azioni possibili, è chiaro che l'intelligenza è illuminata dalla coscienza. Nell'istinto non vi è scelta e quindi manca la coscienza. L'azione coincide con la rappresentazione e non dà tempo alla coscienza d'intervenire. Questa appare solo dove l'azione istintiva incontra degli ostacoli, perchè allora l'attenzione si rivolge alle rappresentazioni di questi ostacoli.

(10) L'istinto per lo più riesce nel suo scopo; solo eccezionalmente fallisce. L'intelligenza, invece, poichè ha per ufficio di costruire strumenti adatti a circostanze imprevedute, si trova sempre davanti a difficoltà da superare e può spesso non riuscire. È più dell'istinto soggetta ai fallimenti.

bire le contrarietà è la sua essenza stessa: avendo per funzione primitiva il fabbricare strumenti inorganizzati, essa deve, attraverso mille difficoltà, scegliere per questo lavoro il luogo e il momento, la forma e la materia. Ed essa non può sodisfarsi interamente, perchè ogni sodisfazione nuova crea nuovi bisogni. In breve, se l'istinto e l'intelligenza implicano entrambi delle conoscenze, la conoscenza è piuttosto *recitata* e incosciente nel caso dell'istinto; piuttosto pensata e cosciente nel caso dell'intelligenza. Ma è una differenza di grado piuttosto che di natura. Quando non si bada che alla coscienza, si chiudono gli occhi su ciò, che, dal punto di vista psicologico, è la differenza capitale tra l'intelligenza e l'istinto.

4. *Funzione naturale dell'intelligenza.* — Determiniamo più precisamente la natura delle relazioni che l'intelligenza stabilisce. Su questo punto, si resta ancora nel vago o nell'arbitrario finchè si vede nell'intelligenza una facoltà destinata alla speculazione pura. Si è condotti allora a prendere i quadri generali dell'intelletto per non so che di assoluto, d'irriducibile e d'inesplicabile. L'intelletto sarebbe caduto dal cielo con la sua forma, come noi nasciamo ciascuno col nostro viso. Si definisce questa forma, senza dubbio; ma è tutto ciò che si può fare e non si può cercare perchè essa è ciò che è, piuttosto che tutt'altra cosa (11). Così, s'insegnerà che l'intelligenza è essenzialmente unificazione, che

---

(11) Per il Bergson solo se si attribuisce all'intelligenza una funzione pratica, se ne può spiegare l'origine. Per l'intellettualismo, invece, l'intelletto è una funzione *a priori*, che c'è stata fin da principio: lo spirito umano è stato creato con quella facoltà. Non si spiega perchè essa ha una certa forma piuttosto che un'altra.

tutte le sue operazioni hanno per oggetto comune d'introdurre una certa unità nella diversità dei fenomeni, ecc. Ma, anzitutto, « unificazione » è un termine vago, meno chiaro di quello di « relazione ». o anche di quello di « pensiero », e che non dice più di questo. Inoltre, ci si potrebbe domandare se l'intelligenza non abbia la funzione di dividere, più ancora che di unire (12). Infine, se l'intelligenza procede come essa fa, perchè vuole unire, e se cerca l'unificazione semplicemente perchè ne ha bisogno, la nostra conoscenza diviene relativa ad alcune esigenze dello spirito, che avrebbero potuto, senza dubbio, essere diverse da quelle che sono (13). Per un'intelligenza diversamente conformata, diversa sarebbe stata la conoscenza. Non essendo più l'intelligenza sospesa a niente, tutto si sospende allora ad essa. E così, per aver messo l'intelletto troppo in alto, si finisce per mettere troppo in basso la conoscenza che esso ci dà; questa conoscenza diviene relativa, dal momento che l'intelligenza è una specie di assoluto. Al contrario, noi consideriamo l'intelligenza umana come relativa alla necessità dell'azione: ponete l'azione, ne deriva la forma stessa dell'intelligenza. Questa forma non è nè irreducibile, nè inesplicabile. E, precisamente perchè essa non è indipendente, non si può più dire che da essa dipende la conoscenza. La

(12) Generalmente si attribuisce all'intelligenza la funzione di unificare i fenomeni (questa è, p. es., la teoria di Kant); ma il Bergson critica questa teoria. L'intelletto piuttosto stacca dal flusso dell'esperienza oggetti e concetti determinati: divide, cioè, non unisce.

(13) Se la tendenza all'unità nell'intelletto è una forma soggettiva dello spirito, in cui s'inquadrano i fenomeni, la conoscenza ha solo un valore relativo al nostro intelletto: sarebbe stata, infatti, differente, se diversa fosse stata la forma della nostra intelligenza, se essa avesse avuto altre tendenze, altri bisogni.

conoscenza cessa di essere un prodotto dell'intelligenza, per divenire, in certo senso, parte integrante della realtà (14).

I filosofi risponderanno che l'azione si compie in un mondo *ordinato*, che questo ordine è già pensiero, e che noi facciamo una petizione di principio spiegando l'intelligenza con l'azione, che la presuppone. Ma il problema che ci preoccupa è un problema di ordine psicologico. Noi ci domandiamo qual'è la porzione del mondo materiale a cui la nostra intelligenza specialmente è adattata (15).

Partiamo, dunque, dall'azione e poniamo come principio che l'intelligenza mira anzitutto a fabbricare. La fabbricazione si esercita esclusivamente sulla materia bruta, nel senso che anche se essa impiega materiali organizzati, li tratta come oggetti inerti, senza preoccuparsi della vita che li ha informati. Della stessa materia bruta essa non ritiene che il solido: il resto sparisce per la sua stessa fluidità. Se, dunque, l'intelligenza tende a

---

(14) Per il Bergson l'intelletto non è una funzione originaria, a priori, ma deriva dal bisogno di agire sulle cose. Egli accetta in questo la teoria dell'evoluzione che spiega la genesi dell'intelligenza con le necessità dell'adattamento. La conoscenza non dipende dall'intelletto, perchè nella sua forma più penetrante essa, secondo il Bergson, attinge la realtà con l'intuizione. E l'intuizione si estende quanto la realtà, che è per il Bergson il flusso della vita, che coglie intuitivamente se stesso nella sua durata reale.

(15) Al Bergson si potrebbe opporre che egli volendo spiegare l'intelligenza con la necessità di agire sulla materia, cade in un circolo vizioso, perchè presuppone la materia già ordinata dall'intelletto. Il Bergson riconosce la forza di questa obiezione e, in un periodo che abbiamo omesso, rimanda la soluzione di questo problema al capitolo seguente dove cercherà di mostrare come la materia e l'intelligenza nascono a un tempo dall'inversione del flusso vitale, da un arresto di esso, da un ritorno indietro. Per ora, dice il Bergson, io mi pongo solo un problema di ordine psicologico. « Petizione di principio » è l'errore logico per cui si presuppone quel che si vuol dimostrare.

fabbricare, si può prevedere che ciò che c'è di fluido nel reale le sfuggirà in parte, e che ciò che c'è di propriamente vitale nel vivente, le sfuggirà interamente. *La nostra intelligenza, così come sorge dalle mani della natura, ha per oggetto principale il solido inorganizzato* (16).

Se si passassero in rivista le facoltà intellettuali, si vedrebbe che l'intelligenza non si sente a suo agio che quando opera sulla materia bruta, in particolare sui solidi. Qual'è la proprietà più generale della materia bruta? Essa è estesa, essa ci presenta oggetti esterni ad altri oggetti e, in questi oggetti, parti esterne ad altre parti. Senza dubbio ci è utile, in vista delle nostre manipolazioni ulteriori, considerare ciascun oggetto come divisibile ancora, a nostra volontà, e così di seguito all'infinito (17). Ma ci è anzitutto necessario, per la manipolazione presente, di considerare l'oggetto reale che c'interessa o gli elementi reali nei quali lo abbiamo risolto come *provvisoriamente definitivi* e di trattarli come altrettante *unità.* Alla possibilità di decomporre la materia finchè ci piace e come ci piace, facciamo allusione quando parliamo della *continuità* dell'estensione materiale; ma questa continuità, come si vede, si riduce per noi alla facoltà che la materia ci lascia di scegliere il modo di discontinuità che troveremo in essa: è sempre,

---

(16) La nostra intelligenza, essendo fatta per l'azione, considera solo le parti solide della materia, che restano stabili e permettono di fare previsioni. Anche per le nostre costruzioni abbiamo bisogno di materiali solidi che conservino le stesse proprietà. Si trascurano perciò le parti fluide, variabili della materia.

(17) La divisione dei corpi in particelle solide permette di manipolarli meglio e di fare tutte le costruzioni che vogliamo. La possibilità di dividere in particelle sempre più piccole permette di affinare sempre più le nostre costruzioni.

insomma, il modo di discontinuità che, una volta scelto, ci apparisce come effettivamente reale e che fissa la nostra attenzione, perchè su di esso si regola la nostra azione presente. Così la discontinuità è pensata per se stessa, è pensabile in se stessa, noi ce la rappresentiamo con un atto positivo del nostro spirito, mentre che la rappresentazione intellettuale della continuità è piuttosto negativa, non essendo, in fondo, che la ripulsa del nostro spirito, di fronte ad un qualsiasi sistema di decomposizione attualmente dato, di considerarlo come il solo possibile. *L'intelligenza non si rappresenta chiaramente che il discontinuo* (18).

D'altra parte, gli oggetti sui quali la nostra azione si esercita sono, senza alcun dubbio, oggetti mobili. Ma ciò che c'importa è di sapere *dove* il mobile va, *dove* esso è, ad un qualunque momento del suo tragitto. In altri termini, noi c'interessiamo anzitutto alle sue posizioni attuali o future, e non al *progresso* mediante il quale esso passa da una posizione ad un'altra, progresso che è il movimento stesso (19). Nelle azioni che com-

---

(18) La nostra intelligenza si rappresenta e concepisce in modo chiaro solo i solidi e le loro particelle pure solide, che persistono stabilmente e in cui si può decomporre un corpo per fare altre combinazioni e costruzioni nella nostra attività pratica. La continuità, cioè la possibilità di dividere all'infinito non ci serve; perchè in pratica dobbiamo arrestarci sempre a certe grandezze, per quanto piccole. E della continuità non abbiamo un concetto positivo: essa significa per noi solo questo, che nessuna divisione da noi fatta è definitiva. Altre suddivisioni sono ancora possibili; ed ogni divisione si può fare con tagli diversi in maniere differenti.

(19) Per i nostri fini pratici, cioè per poter fare previsioni sui movimenti dei corpi, c'interessa di conoscere solo ciò che in quei moti rimane costante. Le leggi della meccanica servono a questo: a farci prevedere quali posizioni occuperà l'oggetto nei tempi successivi e quale sarà la direzione di questo movimento. Perciò il fisico scompone lo spazio in piccoli spazi e il tempo in piccoli tempi e solo così può stabi-

piamo e che sono movimenti sistematizzati, noi fissiamo il nostro spirito sullo scopo o significato del movimento, sul suo disegno d'insieme, in una parola sul piano di esecuzione immobile. Ciò che c'è di mobile nell'azione non c'interessa che nella misura in cui il suo insieme ne potrebbe essere accelerato, ritardato o impedito da questo o quell'incidente sopravvenuto nel cammino. Dalla stessa mobilità la nostra intelligenza distoglie lo sguardo, perchè non ha alcun interesse ad occuparsene (20). Se essa fosse destinata alla pura teoria, essa si installerebbe nel movimento, perchè il movimento è la realtà stessa e l'immobilità non è sempre che apparente e relativa (21). Ma l'intelligenza è destinata a tutt'altro compito. A meno di non fare violenza a se stessa, essa segue il cammino inverso: essa parte sempre dall'immobilità, come se fosse la realtà o l'elemento ultimo; quando vuole rappresentarsi il movimento, lo ricostruisce con immobilità messe l'una accanto all'altra. Questa operazione, illegittima e dannosa nell'ordine speculativo (essa conduce in labirinti e crea artificialmente problemi filosofici insolubili) si giustifica senza pena quando ci si riporta alla sua destinazione. L'intelligenza, allo stato naturale, mira ad uno scopo praticamente utile.

---

lire una formula matematica fissa che metta in rapporto gli spazi coi tempi. L'intelligenza considera le posizioni successive, non il passaggio continuo dall'una all'altra.

(20) Per poter fare le sue previsioni e regolarsi nell'azione pratica, l'intelligenza trascura quel che c'è di variabile nel flusso della realtà: considera solo le parti stabili, i rapporti costanti. Le variazioni possibili c'interessano solo in quanto possono ostacolare o ritardare l'esecuzione dei nostri piani pratici.

(21) Solo se avesse per fine la conoscenza pura, la nostra intelligenza seguirebbe il movimento nel suo flusso per cogliere la vera realtà; ma, essendo invece nata per l'azione pratica, il flusso reale non l'interessa.

Quando sostituisce al movimento immobilità giustaposte, essa non pretende ricostituire il movimento così come è; lo sostituisce semplicemente con un equivalente pratico (22). Si sbagliano i filosofi quando trasportano nell'ambito della speculazione un metodo di pensare che è fatto per l'azione. Lo stabile e l'immutabile sono ciò a cui la nostra intelligenza si attacca in virtù della sua disposizione naturale. *La nostra intelligenza non si rappresenta chiaramente che l'immobilità.*

Intanto, fabbricare significa tagliare in una materia la forma di un oggetto. Ciò che anzitutto importa è la forma che si deve ottenere. In quanto alla materia, si sceglie quella che meglio conviene; ma, per sceglierla, cioè per cercarla tra molte altre, bisogna essersi sforzati, almeno nell'immaginazione, a dotare ogni specie di materia della forma dell'oggetto concepito. In altri termini, un'intelligenza che mira a fabbricare è un'intelligenza che non si arresta mai alla forma attuale delle cose, che non la considera come definitiva, che considera ogni materia, al contrario, come tagliabile a volontà. Platone paragona il buon dialettico al cuoco abile, che taglia la bestia senza spezzarle le ossa, seguendo le articolazioni disegnate dalla natura (23). Un'intelligenza che procedesse sempre così sarebbe veramente, difatti, un'intelligenza rivolta verso la speculazione. Ma l'azione, e in particolare la fabbricazione, esige la tendenza di spirito

---

(22) L'intelligenza per i suoi fini pratici dal movimento stacca gli elementi stabili, lo decompone in punti ed istanti successivi. Se con questi pretendiamo di costruire il movimento, ci troviamo davanti alle difficoltà della divisione all'infinito: fra due punti e due istanti se ne possono sempre inserire degli altri senza fine. Da questa difficoltà derivarono nell'antica filosofia greca i sofismi di Zenone d'Elea.

(23) PLATONE, *Fedro*, 265 E.

inversa. Essa vuole che noi consideriamo ogni forma attuale delle cose, anche naturali, come artificiale e provvisoria, che il nostro pensiero cancelli dall'oggetto appercepito, sia pure esso organizzato e vivente, le linee che ne segnano al di fuori la struttura interna, affinchè noi consideriamo la sua materia come indifferente alla sua forma. L'insieme della materia dovrà dunque apparire al nostro pensiero come una stoffa immensa dove noi possiamo tagliare ciò che vorremo, per ricucirlo come ci piacerà (24). Notiamolo di sfuggita: questo potere affermiamo quando diciamo che c'è uno *spazio*, cioè un mezzo omogeneo e vuoto, infinito e infinitamente divisibile, che si presta indifferentemente ad un qualsiasi modo di decomposizione. Un mezzo di questo genere non è giammai percepito: non è che concepito. Ciò che è percepito, è l'estensione colorata, resistente, divisa secondo le linee che disegnano i contorni dei corpi reali o delle loro parti reali elementari. Ma quando ci rappresentiamo il nostro potere su questa materia, cioè la nostra facoltà di decomporla e di ricomporla come ci piacerà, noi proiettiamo, in blocco, tutte queste decomposizioni e ricomposizioni possibili dietro l'estensione reale, sotto forma di uno spazio omogeneo, vuoto e indifferente, che la sosterrebbe. Questo spazio è dunque, anzitutto, lo schema della nostra azione possibile sulle

---

(24) L'intelligenza per il suo ufficio pratico tende a considerare nelle cose solo ciò che rimane eguale, i rapporti che persistono. Le relazioni spaziali si prestano alla costruzione d'un mondo dove si possano fare previsioni. Prescindiamo dalle differenze qualitative, separiamo la forma spaziale dal contenuto delle diverse materie che la riempiono; e costruiamo uno spazio omogeneo in cui tutti i punti sono eguali e stanno fra loro sempre negli stessi rapporti. Ma questo schema spaziale è solo un mezzo per agire praticamente; non ci dà la vita reale nella sua concretezza.

cose, sebbene le cose abbiano una tendenza naturale ad entrare in uno schema di questo genere: è una visione dello spirito. L'animale non ne ha probabilmente alcuna idea, anche quando percepisce come noi cose estese. È una rappresentazione che simboleggia la tendenza fabbricatrice dell'intelligenza umana. *L'intelligenza è caratterizzata dalla potenza indefinita di decomporre secondo una qualsiasi legge e di ricomporre secondo un qualsiasi sistema.*

Originariamente, l'intelligenza è adattata alla forma della materia bruta. Lo stesso linguaggio, che le ha permesso di estendere il suo campo di operazione, è fatta per designare cose e niente altro che cose: solo perchè la parola è mobile, perchè essa cammina da una cosa ad un'altra, l'intelligenza doveva prima o poi prenderla *per via*, quando la parola non era posata su niente, per applicarla ad un oggetto che non è una cosa, e che nascosto fin là, attendeva il soccorso della parola per passare dall'ombra alla luce. Ma la parola, coprendo quest'oggetto, lo converte ancora in cosa (25). Così l'intelligenza, anche quando non opera più sulla materia bruta, segue le abitudini che ha contratte in questa operazione: essa applica forme che sono quelle stesse della materia inorganizzata (26). Essa è fatta per questo genere di lavoro; solo questo genere di lavoro la sodisfa

(25) Nella vita pratica, in cui l'intelligenza agisce, cooperano diversi individui che hanno bisogno d'intendersi fra loro. A ciò serve il linguaggio che fissa con una parola ciò che si ripete nelle cose, i loro caratteri generici, comuni. Una parola in quanto è simbolo d'un concetto generale può essere applicata anche per cose differenti, purchè si rassomiglino in certe proprietà. La parola umana può passare da una cosa all'altra e servire a diverse operazioni; mentre il segno istintivo dell'animale aderisce solo a una cosa e ad una operazione determinata.

(26) Il linguaggio umano è fatto per ciò che vi è di fisso nella realtà, cioè per il mondo materiale formato di cose stabili e per il

pienamente. E questo essa esprime dicendo che così solamente giunge alla *distinzione* e alla *chiarezza.*

Essa dovrà dunque, per pensare chiaramente e distintamente se stessa, appercepirsi sotto forma di discontinuità. I concetti sono difatti esteriori gli uni agli altri, così come gli oggetti nello spazio. Ed essi hanno la stessa stabilità degli oggetti, sul modello dei quali sono stati creati. Essi costituiscono, riuniti, un « mondo intelligibile » che rassomiglia per i suoi caratteri essenziali al mondo dei solidi, ma di cui gli elementi sono più leggeri, più diafani, più facili a maneggiare per l'intelligenza che l'immagine pura e semplice delle cose concrete; essi non sono più, difatti, la percezione stessa delle cose, ma la rappresentazione dell'atto mediante il quale l'intelligenza si fissa su di esse. Non sono dunque più immagini, ma simboli. La nostra logica è l'insieme delle regole che bisogna seguire nella manipolazione dei simboli. Poichè questi simboli derivano dalla considerazione dei solidi, poichè le regole della composizione di questi simboli tra di loro non fanno altro che tradurre i rapporti più generali tra i solidi, la nostra logica trionfa nella scienza che prende la solidità dei corpi per oggetto, cioè nella geometria. Geometria e logica sono rigorosamente applicabili alla materia: qui esse si trovano a proprio agio, qui esse possono camminare da sole. Ma, fuori di questo dominio, il ragionamento puro ha bisogno di essere sorvegliato dal buon senso, ch'è tutt'altra cosa (27).

---

mondo dei concetti persistenti, di cui la scienza si serve. Quando questo linguaggio si vuole applicare alla vita, la deforma, perchè la considera come un aggregato di cose stabili, discontinue.

(27) Come le percezioni delle cose rigide della materia, così anche i nostri concetti rigidi, che sono simboli generici di quel che vi è di per-

Proprio perchè essa cerca sempre di ricostruire, e di ricostruire con dati, l'intelligenza si lascia sfuggire ciò che v'è di nuovo in ciascun momento di una storia. Essa non ammette l'imprevedibile: rigetta ogni creazione. Che alcuni antecedenti determinati producano un conseguente determinato calcolabile in funzione di essi, ecco ciò che sodisfa la nostra intelligenza. Che un fine determinato susciti dei mezzi determinati per attingerlo, noi lo comprendiamo. Nei due casi abbiamo da fare con alcunchè di conosciuto che si compone di elementi conosciuti, e insomma con dell'antico che si ripete. La nostra intelligenza è qui a suo agio. E, quale che sia l'oggetto, essa astrarrà, separerà, eliminerà, in modo da sostituire all'oggetto stesso, se è necessario, un equivalente approssimativo, in cui le cose avverranno in questo modo. Ma che ciascun istante sia un'aggiunta, che il nuovo fiorisca senza tregua, che una forma nasca, di cui si dirà certo, una volta prodotta, che essa è un oggetto determinato dalle sue cause, ma di cui era impossibile supporre ciò che essa sarà, dal momento che le cause, uniche nel loro genere fanno parte dell'effetto, han preso corpo assieme ad esso, e sono determinate da esso, nel tempo stesso che lo determinano; è qualche cosa che possiamo sentire in noi e indovinare per simpatia fuori di noi, ma non esprimere in termini d'intelletto puro nè pensare nel senso stretto della parola (28).

---

sistente nelle cose, sono costruiti dall'intelligenza per il fine pratico di agire sugli oggetti solidi della materia. E per questi i concetti sono strumenti adeguati. Anche le forme geometriche nella loro rigidità sono bene adatte ad operare sugli oggetti solidi. Ma la nostra logica che combina concetti astratti e la nostra geometria non possono servirci a comprendere la vita. Qui occorre l'intuizione che coglie la vita nel suo fluire, nel suo processo di creazione.

(28) Il nostro intelletto è disposto a comprendere la persistenza

Non ci si meraviglierà se si pensa al destino del nostro intelletto. La causalità che esso cerca e ritrova dappertutto esprime il meccanismo stesso della nostra industria, in cui noi ricomponiamo indefinitamente lo stesso tutto con gli stessi elementi, in cui noi ripetiamo gli stessi movimenti per ottenere lo stesso risultato. La finalità per eccellenza, per il nostro intelletto, è quella della nostra industria, dove si lavora su di un modello dato in precedenza, cioè antico o composto di elementi conosciuti. Quanto all'invenzione propriamente detta, che è tuttavia il punto di partenza dell'opera stessa, la nostra intelligenza non arriva a coglierla nel suo *scaturire*, in ciò che esso ha di indivisibile, nè nella sua *genialità*, in ciò che essa ha di creativo. Spiegarla, consiste nel risolvere l'invenzione, imprevedibile e nuova, in elementi conosciuti o antichi, riuniti in un ordine differente.

L'intelligenza non ammette la novità completa come non ammette il divenire radicale. Questo significa che ancora qui si lascia sfuggire un aspetto essenziale della vita, come se non fosse fatta per pensare un tale oggetto.

Tutte le nostre analisi ci conducono a questa conclusione. Ma non c'era bisogno di entrare in così lunghi dettagli sul meccanismo del lavoro intellettuale: basterebbe considerarne i risultati. Si vedrebbe che l'intelligenza, così abile a manipolare l'inerte, mostra la sua incapacità quando tocca il vivente. Si tratti della vita del corpo o di quella dello spirito, essa procede col ri-

---

delle cose, che le stesse cause possano e debbano produrre gli stessi effetti; ma non riesce a concepire che qualcosa di nuovo si possa creare. Il rinnovarsi perenne della vita si può solo sentire nella nostra immediata coscienza e intuire per simpatia fuori di noi, ma il nostro intelletto si ribella a pensarlo.

gore, la durezza e la brutalità di uno strumento non destinato ad un simile uso. La storia dell'igiene e della pedagogia potrebbero testimoniare al riguardo. Quando si pensa all'interesse capitale, urgente e costante, che abbiamo, di conservare i nostri corpi e di elevare le nostre anime, alle facoltà speciali che sono qui date a ciascuno per sperimentare senza posa su se stessa e su altri, al danno palpabile col quale si manifesta e si paga l'imperfezione di una pratica medica e pedagogica, si resta confusi per la grossolanità e soprattutto per la persistenza degli errori. Facilmente se ne scoprirebbe l'origine nella notra ostinazione a trattare il vivente come l'inerte e a pensare ogni realtà, per quanto fluida essa sia, sotto forma di solido. Non ci troviamo a nostro agio che nel discontinuo, nell'immobile, nel morto. *L'intelligenza è caratterizzata da un'incomprensione naturale della vita.*

5. *Natura dell'istinto.* — Sulla forma stessa della vita, al contrario, si è modellato l'istinto. Mentre che l'intelligenza tratta tutte le cose meccanicamente, l'istinto procede, se si può parlare così, organicamente. Se la coscienza assopita in esso si risvegliasse, se esso si interiorizzasse in conoscenza invece di esteriorizzarsi in azione, se sapessimo interrogarlo ed esso potesse rispondere, esso ci rivelerebbe i segreti più intimi della vita. Poichè esso non fa se non continuare il lavoro per il quale la vita organizza la materia, a tal punto che noi non sapremmo dire dove l'organizzazione finisce e dove l'istinto comincia. Quando il pulcino spezza il guscio con un colpo di becco, agisce per istinto, e tuttavia si limita a seguire il movimento che l'ha portato attraverso la vita embrionale. Inversamente, nel corso della stessa vita

embrionale (sopratutto quando l'embrione vive liberamente sotto forma di larva) molti cambiamenti si compiono che bisogna ricondurre all'istinto. I più essenziali tra gl'istinti primarii sono dunque realmente processi vitali. La coscienza virtuale che li accompagna non si attua il più spesso che nella fase iniziale dell'atto e lascia il resto del processo compiersi da solo. Essa non dovrebbe che aprirsi più largamente, poi approfondirsi completamente, per coincidere con la forza generatrice della vita (29).

---

(29) Mentre l'intelligenza analizza, decompone il tutto organico, in particelle inerti e si lascia sfuggire la vita; l'istinto invece è guidato da una visione organica dell'insieme e ci darebbe perciò nella sua intuizione la concretezza del processo creativo, se potesse acquistar coscienza chiara del suo agire.

## Capitolo III

# IL SIGNIFICATO DELLA VITA L'ORDINE DELLA NATURA E LA FORMA DELL'INTELLIGENZA

1. *Genesi dell'intelligenza.* — Nel corso del nostro primo capitolo abbiamo tracciato una linea di divisione tra l'inorganico e l'organico, ma osservavamo che il sezionamento della materia in corpi inorganici è relativo ai nostri sensi e alla nostra intelligenza e che la materia, considerata come un tutto indiviso, dev'essere un flusso piuttosto che una cosa. Con ciò preparavamo la via a un ravvicinamento tra l'inerte e il vivente.

D'altra parte abbiamo mostrato nel secondo capitolo che la stessa opposizione si ritrova fra l'intelletto e l'istinto, questo che si accorda con certe determinazioni della vita, quello modellato sulla configurazione della materia bruta (1). Ma istinto e intelligenza si staccano l'uno e l'altro, aggiungevamo, da un fondo unico, che si potrebbe chiamare, in mancanza d'una

---

(1) L'istinto, secondo il Bergson, procede come la vita organica con un'intuizione dell'insieme nella sua unità e continuità indivisa, si muove nella stessa direzione dello slancio vitale; mentre l'intelligenza, che decompone la concretezza della vita in frammenti astratti, si è modellato sulle cose rigide della materia bruta.

parola più appropriata, la Coscienza in generale e che deve essere coestensivo alla vita universale. Con ciò facevamo intravedere la possibilità di generare l'intelligenza, partendo dalla Coscienza che l'avvolge (2).

Il momento sarebbe, dunque, venuto di tentare una genesi dell'intelligenza nello stesso tempo che una genesi dei corpi — due imprese evidentemente correlative l'una e l'altra, se è vero che le grandi linee della nostra azione sulla materia e che il dettaglio della materia si regolano sulle esigenze della nostra azione. Intellettualità e materialità si sarebbero formate, nel dettaglio, per adattamento reciproco. L'una e l'altra deriverebbero da una forma d'esistenza più vasta e più alta.

Da questo oceano della vita, in cui siamo immersi, noi aspiriamo continuamente qualche cosa, e noi sentiamo che il nostro essere, o almeno l'intelligenza che la guida, vi si è formata con una specie di solidificazione locale. La filosofia non può essere che uno sforzo per fondersi di nuovo nel tutto. L'intelligenza, riassorbendosi nel suo principio, rivivrà in senso inverso la sua genesi (3).

Ma questo metodo ha contro di sè le abitudini più inveterate dello spirito. Esso suggerisce subito l'idea d'un circolo vizioso. Invano, ci si dirà, pretendete andare più lontano dell'intelligenza: come lo farete, se non con la stessa intelligenza? L'obiezione si presenta natu-

---

(2) L'istinto e l'intelligenza, come il torpore delle piante sono tre diverse diramazioni dello slancio vitale originario, che possiamo immaginare come una vita spirituale, come una coscienza per quanto oscura, coscienza intuitiva, non intellettuale.

(3) La filosofia non deve servirsi del metodo astratto della scienza, che è costruita dall'intelligenza ed è adatta solo a comprendere le cose materiali; ma deve invece cercar di risalire al di là dell'intelletto allo slancio vitale, che lo ha generato, per mezzo dell'intuizione.

ralmente allo spirito. Ma si proverebbe altrettanto bene, con un simile ragionamento, l'impossibilità di acquistare qualsiasi nuova abitudine. È nell'essenza del ragionamento chiuderci nel cerchio del dato. Ma l'azione rompe il circolo. Se voi non aveste mai veduto un uomo nuotare, mi direste forse che nuotare è impossibile, perchè, per imparare a nuotare, bisogna cominciare a tenersi a galla sull'acqua e quindi saper già nuotare. Ma se, alla buona, io mi getto nell'acqua senz'aver paura, mi sosterrò dapprima nell'acqua bene o male dibattendomi contro di essa, e a poco a poco mi adatterò a questo nuovo ambiente, imparerò a nuotare.

Siccome la materia si regola sulla intelligenza e vi è fra esse un accordo evidente, non si può generare l'una senza fare la genesi dell'altra. Un processo identico ha dovuto tagliare nello stesso tempo materia e intelligenza in una stoffa che le conteneva tutte e due. In questa realtà ci ricollocheremo sempre più completamente, a misura che ci sforzeremo sempre più di trascendere l'intelligenza pura.

Concentriamoci, dunque, su ciò che abbiamo di più staccato dall'esterno e di meno penetrato d'intellettualità (4). Cerchiamo nel più profondo di noi stessi il punto in cui ci sentiamo più interni alla nostra propria vita. È nella pura durata che noi ci collochiamo allora, una durata, in cui il passato, sempre in marcia, s'ingrossa di continuo d'un presente assolutamente nuovo. Ma nello stesso tempo, noi sentiamo tendersi sino al

---

(4) Nel libro *I dati immediati della coscienza* il Bergson aveva già considerato lo spazio omogeneo come il prodotto d'una costruzione pratica per potersi orientare nel mondo; la durata pura si attinge quando la liberiamo da questa mescolanza con lo spazio con cui è confusa nell'io superficiale.

termine estremo l'ambito della nostra volontà. Bisogna che, per una contrazione violenta della nostra personalità su se stessa, noi raccogliamo il nostro passato che ci sfugge, per spingerlo compatto e indiviso in un presente che esso creerà introducendovisi. Assai rari sono i momenti in cui attingiamo noi stessi a questo punto: essi fanno uno con le nostre azioni veramente libere (5). Ed anche allora, non ci afferriamo mai tutt'interi. Il nostro sentimento della durata, vale a dire la coincidenza del nostro io con se stesso ammette dei gradi. Ma, più il sentimento è profondo e la coincidenza completa, più la vita in cui ci collochiamo assorbe l'intellettualità sorpassandola. Infatti l'intelligenza ha per funzione essenziale il ricollegare l'identico all'identico e solo i fatti che si ripetono sono interamente adattabili ai quadri dell'intelligenza. Ora, sui momenti reali della durata reale, l'intelligenza trova senza dubbio presa in un momento successivo ricostituendo lo stato nuovo con una serie di vedute prese dal di fuori su di esso e che rassomigliano, per quanto più è possibile, a quello già conosciuto: in questo senso il momento nuovo contiene intellettualità « in potenza », per così dire. Esso la sorpassa tuttavia, rimane incommensurabile con essa, essendo indivisibile e nuovo (6).

---

(5) Nell'azione libera, in cui tutto il nostro passato vive nella sua organicità (non astrattamene decomposto) e si crea sempre qualcosa di nuovo e di imprevedibile attingiamo la durata reale, il nostro io profondo, l'essenza originaria dello spirito e di tutto il mondo. Se, invece, ci abbandoniamo, allentiamo questo stato di *tensione*, dalla pura durata cadiamo in uno stato di *estensione;* invece di procedere a nuove creazioni, ripetiamo il già fatto. Andiamo verso la spazialità omogenea della materia.

(6) L'intelligenza cerca di decomporre le nuove creazioni in elementi in cui si riproduca il passato, ma non riesce mai del tutto in queste decomposizioni: la ricostruzione intellettuale può imitare il

Abbandoniamoci ora, interrompiamo lo sforzo che spinge nel presente la maggior parte possibile del passato. Se l'abbandono fosse completo, non vi sarebbe più memoria nè volontà: il che vuol dire che non cadiamo mai in questa passività assoluta, più che non possiamo renderci assolutamente liberi. Ma, al limite, intravediamo un'esistenza fatta d'un presente che ricomincerebbe di continuo, nessuna durata reale, nient'altro che un'esistenza istantanea, che muore e rinasce indefinitamente. È questa l'esistenza della materia? Non completamente, senza dubbio, poichè l'analisi la risolve in brandelli elementari, di cui i più corti sono d'una durata assai piccola, quasi evanascente, ma non nulla. Si può tuttavia presumere che l'esistenza fisica inclini in questo secondo senso, come l'esistenza psichica nel primo (7).

Al fondo della spiritualità da una parte, della materialità con l'intellettualità dall'altra, vi sarebbero, dunque, due processi di direzione opposta e si passerebbe dal primo al secondo con un'inversione, forse anche con una semplice interruzione. Più noi prendiamo coscienza del nostro progresso nella pura durata, più sentiamo le diverse parti del nostro essere entrare le une nelle altre

---

processo creativo, ma non lo esaurisce mai, lo guarda dal di fuori, ne fa come tante fotografie successive, ma non lo coglie nella sua mobilità. Tuttavia queste vedute astratte dell'intelletto sono staccate dall'insieme organico della vita, che si può dire perciò che le contenesse in potenza.

(7) Supponiamo di abbandonarci alla passività: d'interrompere lo sforzo di tensione del nostro spirito, che concentrava in sè il passato, ingrossandolo di nuove creazioni; non vi sarà più nè memoria nè volontà: avremo come un'esistenza istantanea, simile a quella che possiano supporre nella materia. Ma come non c'è mai lo stato di perfetta tensione creatrice della volontà, così non si realizza mai del tutto quell'esistenza puramente istantanea: c'è sempre una durata per quanto piccolissima nei moti di vibrazione che il fisico concepisce nel fondo della materia.

e tutta la nostra personalità concentrarsi in un punto o meglio in una punta che s'inserisce nell'avvenire, scalfendolo continuamente. In ciò consiste la vita e l'azione libera. Lasciamoci andare, al contrario; in luogo d'agire, sogniamo. Subito il nostro io si sparpaglia; il nostro passato, che fin allora si ammassava in se stesso nell'impulso indivisibile che ci comunicava, si decompone in mille e mille ricordi che si esteriorizzano gli uni in rapporto agli altri. Essi rinunziano a compenetrarsi, a misura che vanno sempre più congelandosi. La nostra personalità ridiscende così nella direzione dello spazio. Essa lo costeggia di continuo d'altronde, nella sensazione (8).

Senza dubbio non facciamo che i primi passi nella direzione dell'estensione, anche quando ci abbandoniamo quanto più possiamo. Ma supponiamo per un momento che la materia consista in questo movimento spinto più lontano e che il fisico sia semplicemente dello psichico invertito (9). Si comprende allora che lo spirito si senta così bene a suo agio e circoli così naturalmente nello spazio, poichè la materia gliene suggerisce la rappresentazione più distinta. Di questo spazio aveva la rappresentazione implicita nel sentimento stesso che provava della sua eventuale *distensione*, cioè della sua possibile *estensione*. Lo ritrova nelle cose, ma l'avrebbe

---

(8) La nostra spiritualità non è mai pura durata, attività libera creatrice, ma è anche mescolata alla distensione spaziale, specialmente nella sensazione che è più vicina alla materia.

(9) La materia, come l'intelligenza, nascono dall'inversione del processo creativo. La tensione della durata reale s'interrompe, perchè lo slancio vitale è limitato. Si ha allora un rilasciamento, una distensione che dà luogo all'estensione della materia. La durata reale, l'attività creatrice è la pura psichicità; da essa, con un'inversione, si passa alla materia, al mondo fisico.

ottenuto senza di esse, se avesse avuto l'immaginazione abbastanza potente per spingere sino all'estremo l'inversione del suo movimento naturale (10).

2. *L'ordine geometrico.* — Bisogna considerare che la filosofia, quale noi la definiamo, non ha ancora preso coscienza completa di se stessa. La fisica comprende il suo ufficio quando spinge la materia nel senso della spazialità; ma la metafisica ha compreso il suo, quando segue puramente e semplicemente le orme della fisica, con la speranza chimerica d'andare più lontano nella stessa direzione? Il suo proprio ufficio non sarebbe al contrario di risalire il declivio che la fisica discende, di ricondurre la materia alle sue origini e di costituire progressivamente una cosmologia che sarebbe, se si può così parlare, una psicologia rovesciata? Tutto ciò che apparisce come *positivo* al fisico e al geometra diverrebbe, da questo nuovo punto di vista, interruzione o inversione della positività, che bisognerebbe definire in termini psicologici (11).

Certo, se si considera l'ordine ammirabile delle matematiche, l'accordo perfetto degli oggetti di cui si

---

(10) Secondo il Bergson non è lo spirito che si è adattato alla materia, nè la materia alle forme dello spirito (quest'ultima ipotesi è quella di Kant); ma « questo adattamento si è effettuato naturalmente perchè è la stessa inversione dello stesso movimento che crea a un tempo l'intellettualità dello spirito e la materialità delle cose ».

(11) La filosofia non deve seguire lo stesso metodo della fisica, della scienza geometrica che è solo adatta alle cose materiali estese nello spazio. La metafisica deve invece cercar di risalire al di là dell'intelligenza, con l'intuizione, alla sorgente spirituale, alla pura durata, allo slancio creatore della vita, donde con un'inversione, per un arresto della corrente creatrice, sono derivate l'intelligenza e la materia. La realtà positiva è quella spirituale; il mondo fisico e geometrico è una realtà negativa, perchè viene dalla inversione del movimento dell'attività creatrice.

occupano, la logica immanente ai numeri e alle figure, la certezza che abbiamo, qualunque sia la diversità e la complessità dei nostri ragionamenti sullo stesso soggetto, di ricadere sempre nelle stesse conclusioni, si esiterà a vedere in proprietà d'apparenza così positiva un sistema di negazioni, l'assenza piuttosto che la presenza d'una realtà vera. Ma non bisogna dimenticare che la nostra intelligenza, che constata quest'ordine e che l'ammira, è diretta nello stesso senso del movimento che va a finire nella materialità e nella spazialità del suo oggetto. Quanto più, analizzando il suo oggetto, vi mette complicazione, più complicato è l'ordine che vi trova. E quest'ordine e questa complicazione le fanno necessariamente l'effetto d'una realtà positiva, perchè sono nello stesso senso di essa (12).

Quando un poeta mi legge i suoi versi, io posso interessarmi abbastanza a lui per entrare nel suo pensiero, per inserirmi nei suoi sentimenti e rivivere lo stato semplice ch'egli ha sparpagliato in frasi e parole. Io simpatizzo allora con la sua ispirazione, la seguo con un movimento continuo che è, come la stessa ispirazione, un atto indiviso. Ora, basta che io rallenti la mia attenzione, che io distenda ciò che v'era in me di teso, perchè i suoni, fin allora annegati nel senso, mi appariscano distintamente, uno a uno, nelle loro materialità. Io non ho nulla da aggiungere per ciò: basta che io tolga qualche cosa. A misura che io mi lascerò andare, i suoni successivi s'individualizzeranno sempre più:

---

(12) L'ordine fisico e geometrico è negativo in quanto risulta da una inversione della realtà positiva dello slancio vitale; ma l'intelligenza lo crede positivo perchè si muove nello stesso senso della materia e della geometria.

come le frasi s'erano decomposte in parole, così le parole si scandiranno in sillabe che io percepirò una a una. Andiamo più lontano ancora nel senso del sogno: le lettere si distingueranno le une dalle altre e io le vedrò sfilare, intrecciate, sopra un foglio di carta immaginario. Io ammirerò allora la precisione dell'intreccio, l'ordine meraviglioso del corteo, l'inserzione esatta delle lettere nelle sillabe, delle sillabe nelle parole e delle parole nelle frasi. Quanto più sarò andato avanti nel senso negativo del rilassamento, tanto più avrò creato d'estensione e di complicazione; e più, a sua volta, crescerà la complessità, e più ammirevole mi apparirà l'ordine che continua a regnare indisturbato tra gli elementi. Tuttavia, questa complicazione e questa estensione non rappresentano nulla di positivo: esse esprimono una deficienza di volere. Un paragone di questo genere farà comprendere, in certo modo, come la stessa soppressione della realtà positiva, la stessa inversione d'un certo movimento originario, può creare insieme l'estensione nello spazio e l'ordine ammirabile che la nostra matematica vi scopre. Vi è senza dubbio questa differenza fra i due casi, che le parole e le lettere sono state inventate con uno sforzo positivo dell'umanità, mentre lo spazio sorge automaticamente, come sorge, una volta posti i due termini, il resto d'una sottrazione. Ma, nell'un caso come nell'altro, la complicazione all'infinito delle parti e la perfetta coordinazione fra di esse, sono create d'un colpo da un'inversione che è in fondo un'interruzione, cioè una diminuzione d'una realtà positiva (13).

---

(13) Il Bergson paragona lo slancio creatore della vita all'ispirazione del poeta. Io non posso comprendere una poesia, se non in quanto rivivo in me la creazione del poeta, simpatizzando con lui; ma, se ral-

Tutta la repugnanza dei filosofi a considerare le cose da questo punto di vista vengono dal fatto che il lavoro logico dell'intelligenza rappresenta ai loro occhi uno sforzo positivo dello spirito. Ma, se s'intende per spiritualità un cammino in avanti a creazioni sempre nuove, a conclusioni incommensurabili con le premesse e inteterminabili in rapporto ad esse, si dovrà dire che una rappresentazione, la quale si muove fra rapporti di determinazione necessaria, attraverso premesse che contengono anticipatamente la loro conclusione, segue la direzione inversa, quella della materialità. Ciò che apparisce, dal punto di vista dell'intelligenza, come uno sforzo, è in sè un abbandono (14).

3. *L'intuizione filosofica.* — Quale è, dunque, il principio che deve solo rilasciarsi per estendersi, essendo qui l'interruzione della causa equivalente a una inversione dell'effetto? In mancanza d'una parola migliore, l'abbiamo chiamato coscienza. Ma non si tratta di quella coscienza diminuita che funziona in ciascuno di noi. La nostra coscienza individuale è la coscienza d'un certo essere vivente, collocato in un certo punto dello spazio; e, per quanto essa vada nella stessa direzione del suo principio, è di continuo tirata in senso in-

---

lento la mia attenzione, mi sfugge l'ispirazione profonda, il significato spirituale della poesia, e ho solo nell'orecchio i suoni successivi delle parole e delle sillabe. L'ordine di esse non è il prodotto di un'aggregazione; ma nasce dall'atto semplice della ispirazione e della creazione, che, solo quando lo consideriamo dall'esterno, ci apparisce composto da sillabe e da parole.

(14) Il Bergson, considerando l'intelligenza solo nella sua funzione astratta che opera con concetti immobili, le nega ingiustamente ogni carattere inventivo. Perciò la giudica solo adatta a rispecchiare le cose materiali; e come queste la fa nascere da un'inversione dell'attività creatrice; non vede nell'intelletto una tensione, ma invece un abbandono dello spirito.

verso, obbligata, sebbene cammini in avanti, a guardare indietro. Questa visione retrospettiva è, come abbiamo mostrato, la funzione naturale dell'intelligenza e perciò della coscienza distinta. Perchè la nostra coscienza coincidesse con qualche cosa del suo principio, bisognerebbe che si staccasse da ciò che è *bell'e fatto* e si unisse a ciò che è *in via di farsi*. Bisognerebbe che, voltandosi e torcendosi su se stessa, la facoltà di vedere coincidesse con l'atto di *volere*. Sforzo doloroso, che possiamo fare bruscamente violentando la natura, ma non sostenere al di là di alcuni istanti. Nell'azione libera, quando concentriamo tutto il nostro essere per lanciarlo in avanti, abbiamo la coscienza più o meno chiara dei motivi e dei moventi, e anche, a rigore, del divenire per cui si organizzano in un atto; ma il puro volere, la corrente che traversa questa materia comunicandole la vita, è cosa che noi sentiamo appena, che tutt'al più ci sfiora passando. Cerchiamo di metterci in essa, anche solo per un momento: sarà sempre un volere individuale, frammentario, che noi coglieremo. Per arrivare al principio di tutta la vita come anche di tutta la materialità, bisognerebbe andare ancora più lontano. È impossibile? No, certo. La storia della filosofia è là per testimoniarcelo. Non c'è sistema durevole che non sia, almeno in qualcuna delle sue parti, vivificato dall'intuizione. La dialettica è necessaria per mettere l'intuizione alla prova, necessaria anche perchè l'intuizione si rifranga in concetti e si propaghi ad altri uomini; ma essa non fa molto spesso che sviluppare il risultato di quell'intuizione che l'oltrepassa.

L'intuizione, se potesse prolungarsi al di là di alcuni istanti, non assicurerebbe solo l'accordo del filosofo

col suo proprio pensiero, ma anche quello di tutti i filosofi tra di loro. Quale essa esiste, fuggevole e incompleta, essa è, in ogni sistema, ciò che vale più del sistema e ciò che gli sopravvive. L'oggetto della filosofia sarebbe raggiunto se questa intuizione potesse sostenersi e generalizzarsi e sopratutto assicurarsi dei punti di riferimento per non smarrirsi. Per ciò un continuo va e vieni è necessario fra la natura e lo spirito (15).

Quando ricollochiamo il nostro essere nel nostro volere e il nostro stesso volere nell'impulso di cui è il prolungamento, comprendiamo, sentiamo che la realtà è un perpetuo crescere, una creazione che continua senza fine. La nostra volontà fa già questo miracolo. Ogni opera umana che racchiude una parte d'invenzione, ogni atto umano che racchiude una parte di libertà, ogni movimento d'un organismo che manifesta della spontaneità, porta qualcosa di nuovo nel mondo.

4. *Genesi ideale della materia.* — Si considera in astratto l'estensione in generale? L'*estensione* apparisce solamente, dicevamo, come una *tensione* che s'interrompe. Si considera la realtà concreta che riempie questa estensione? L'ordine che vi regna, e che si manifesta con le leggi della natura, è un ordine che deve nascere da se stesso quando l'ordine inverso è soppresso: un rilassamento del volere produrrebbe precisamente questa soppressione. Infine, ecco che il senso in cui cammina questa realtà ci suggerisce ora l'idea d'una cosa

---

(15) Solo l'intuizione della libera attività del nostro volere ci fa in qualche modo rivivere lo slancio creatore delle vite; ma quell'intuizione è fuggevole nell'uomo. La filosofia deve cercare di renderla più durevole, di potenziarla, di estenderla; perchè quel che c'è di vivo in ogni sistema filosofico è l'intuizione fondamentale donde esso scaturisce e che si dirompe poi in un certo ordine di concetti.

che si disfa: questo è senza alcun dubbio uno dei tratti essenziali della materialità. Che ne conchiuderemo se non che il processo, per cui questa cosa si fa è diretto in senso contrario dei processi fisici e che esso è, per la stessa definizione, immateriale? La nostra visione del mondo materiale è quella d'un peso che cade: nessuna immagine presa dalla materia propriamente detta ci darà un'idea del peso che si solleva. Ma questa conclusione s'imporrà a noi con maggior forza se ci avviciniamo di più alla realtà concreta, se consideriamo non solo la materia in generale, ma, all'interno di questa materia, i corpi viventi.

Tutte le nostre analisi ci mostrano, infatti, nella vita uno sforzo per risalire il declivio che la materia discende. Con ciò ci lasciano intravedere la possibilità, la necessità stessa d'un processo inverso della materialità, creatore della materia con la sua sola interruzione. Certo la vita che si svolge alla superficie del nostro pianeta è legata alla materia. Se fosse pura coscienza, o a più forte ragione sopracoscienza, sarebbe pura attività creatrice. Ma in realtà essa è legata a un organismo che la sottomette alle leggi generali della materia inerte. Ma tutto accade come se essa facesse quanto può per liberarsi da queste leggi. Essa non ha il potere d'invertire la direzione dei cangiamenti fisici, come è determinata dal principio di Carnot. Almeno essa si comporta assolutamente come farebbe una forza che, lasciata a se stessa, lavorerebbe nella direzione inversa. Incapace d'*arrestare* il cammino dei cambiamenti materiali, essa riesce tuttavia a *ritardarlo* (16).

---

(16) I cambiamenti materiali tendono verso l'uniformità e l'equilibrio: in un sistema chiuso, l'energia utile, capace di trasformarsi in la-

Pensiamo a un gesto come quello d'un braccio che si solleva: poi, supponiamo che il braccio, abbandonato a se stesso ricada; e che pertanto sussista in esso, sforzandosi di risollevarlo, qualcosa del volere che l'animò: con questa immagine d'un *gesto creatore che si disfa* noi avremo una rappresentazione della materia. E noi vedremo allora, nell'attività vitale, ciò che sussiste del movimento diretto nel movimento inverso: *una realtà che si fa attraverso quella che si disfa.*

5. *L'attività creatrice di Dio.* — Se da per tutto è la stessa specie d'azione che si compie, sia che si disfaccia, sia che tenti di rifarsi, io esprimo semplicemente questa similitudine probabile quando parlo d'un centro donde i mondi zampillerebbero come razzi d'un fascio immenso, purchè io non ponga questo centro come una cosa, ma come una continuità di zampillamenti. Dio, così definito, non ha nulla di bell'e fatto: Egli è vita incessante, azione, libertà. La creazione, così concepita, non è un mistero, ma la sperimentiamo in noi quando agiamo liberamente. Che cose nuove si possano aggiungere alle cose esistenti, ciò è assurdo senza dubbio, perchè la *cosa* risulta da una solidificazione operata dal nostro intelletto e non vi sono mai altre cose se non quelle che l'intelletto ha costruite. Parlare di cose che si creano varrebbe quanto dire che l'intelletto si dà più

---

voro, tende a diminuire: si ha, cioè, una *degradazione dell'energia*. Tutte le energie tendono a trasformarsi in calore e questo a diffondersi uniformemente. Ciò è una conseguenza del secondo principio della termodinamica, formulato nel sec. XIX da Carnot e da Clausius. La vita, che crea nuove qualità, procede, secondo il Bergson, in senso inverso; ma incontrando la resistenza della materia, deve in una certa misura adattarsi ad essa. Può ritardare il processo di degradazione; ma non è mai creatrice in senso assoluto.

che non si dà — affermazione contradittoria con se stessa, rappresentazione vuota e vana. Ma che l'azione s'ingrossi avanzando, che essa crei, a misura che progredisce, è ciò che ciascuno di noi constata quando guarda se stesso nell'atto del volere (17).

Lo slancio di vita di cui noi parliamo, consiste, insomma, in un'esigenza di creazione. Esso non può creare in senso assoluto, perchè incontra davanti a sè la materia, cioè il movimento inverso del suo. Ma s'impadronisce di questa materia, che è la stessa necessità, e tende a introdurvi la più grande somma possibile d'indeterminazione e di libertà.

La vita tutt'intera, animale e vegetale, in ciò che ha d'essenziale apparisce come uno sforzo per accumulare dell'energia e per lasciarla andare poi in canali flessibili, deformabili, all'estremità dei quali si compiranno lavori infinitamente varii. Ecco ciò che lo *slancio vitale*, traversando la materia, vorrebbe ottenere d'un colpo. E vi riuscirebbe, senza dubbio, se la sua potenza fosse

---

(17) La creazione è un assurdo per l'intelletto che costruisce le astrazioni delle cose rigide che debbono rimanere sempre identiche a se stesse. Nulla di nuovo può sorgere per l'intelligenza. Ma questo può dirsi solo delle cose astratte. Nella realtà viva della nostra azione volontaria, nel flusso della durata reale, noi in ogni attimo viviamo un momento nuovo, una nuova creazione. L'attività creatrice è un dato di esperienza. E come perenne attività creatrice di mondi sempre nuovi il Bergson concepisce Dio, donde zampilla la vita del nostro mondo e degli altri mondi infiniti: non come una sostanza permanente fuori del tempo, ma come un'attività che perennemente si rinnova nella durata reale.

Il Bergson critica la vecchia concezione intellettualistica di Dio come un Intelletto in cui tutta la realtà è data *ab aeterno* immutabilmente, al quale tutto è presente il futuro del mondo. Per il Bergson Dio è piuttosto una Fantasia creatrice; e l'intuizione estetica ci avvicina di più all'Assoluto che non l'intelligenza con le sue astrazioni. Si osservi che per Bergson *lo slancio vitale* finito non è Dio, ma il prodotto dell'azione divina. La sua filosofia non è un panteismo; ma una specie di teismo mistico.

illimitata o se qualche aiuto gli potesse venire dal di fuori. Ma lo slancio è finito ed è dato una volta per tutte. Non può superare tutti gli ostacoli. Il movimento ch'esso imprime è ora deviato, ora diviso, sempre contrastato, e l'evoluzione del mondo organico non è che lo svolgimento di questa lotta.

Se nel suo contatto con la materia, la vita è paragonabile a un impulso o a uno slancio, considerata in se stessa è un'immensità di virtualità, un'interpenetrazione mutua di mille e mille tendenze che saranno tuttavia « mille e mille » solo quando saranno esteriorizzate le une in rapporto alle altre, cioè spazializzate. Il contatto con la materia decide di questa dissociazione. La materia divide effettivamente ciò che non era se non virtualmente multiplo e, in questo senso, l'individuazione è in parte l'opera della materia, in parte l'effetto di ciò che la vita porta in sè. La corrente passa, dunque, traversando le generazioni umane, suddividendosi in individui: questa suddivisione era disegnata in essa vagamente, ma non si sarebbe realizzata senza la materia. Così si creano incessantemente delle anime, che tuttavia, in un certo senso, preesistevano. Esse non sono altro che i ruscelletti fra cui si divide il gran fiume della vita, scorrendo attraverso il corpo dell'umanità. Il movimento d'una corrente è distinto dal terreno che attraversa, per quanto ne adotti necessariamente le sinuosità. La coscienza è distinta dall'organismo che anima, sebbene ne subisca certe vicende.

CAPITOLO IV

# IL MECCANISMO CINEMATOGRAFICO DEL PENSIERO

1. *Il meccanismo cinematografico del pensiero.* — Pensiamo noi mai la vera durata? Qui ancora una presa di possesso diretta sarà necessaria. Non ci si può ricongiungere alla durata con una giravolta: bisogna installarsi in essa di colpo. È ciò che l'intelligenza rifiuta il più spesso di fare, abituata com'è a pensare il mobile per l'intermediario dell'immobile.

L'ufficio dell'intelligenza è, difatti, quello di presiedere ad azioni. Ora, nell'azione, è il resultato che ci interessa: i mezzi importano poco, purchè il resultato sia raggiunto. Di là deriva che noi ci tendiamo tutti interi verso il fine da realizzare, affidandoci il più spesso ad esso affinchè da idea divenga atto. E di là deriva pure che il termine in cui la nostra attività si riposerà è il solo rappresentato esplicitamente al nostro spirito: i movimenti costitutivi dell'azione stessa o sfuggono alla nostra coscienza o non le arrivano che confusamente. Consideriamo un atto semplicissimo, come quello di sollevare il braccio. Dove saremmo se dovessimo immaginare in anticipo tutte le contrazioni e le tensioni ele-

mentari che esso implica o anche se dovessimo percepirle una per una mentre si compiono? Lo spirito si trasporta d'un sol colpo alla fine, cioè alla visione schematica e semplificata dell'atto supposto compiuto. Allora, se nessuna rappresentazione antagonista neutralizza l'effetto della prima, da se stessi i movimenti appropriati vengono a riempire lo schema, aspirati, in qualche modo, dai vuoti degl'interstizi. L'intelligenza non rappresenta dunque all'attività che scopi da raggiungere, cioè punti in riposo. E da uno scopo raggiunto a un altro scopo raggiunto, da un riposo a un riposo, la nostra attività si trasporta per una serie di legami, durante i quali la nostra coscienza si distoglie quanto più è possibile dal movimento che si compie, per non guardare che all'immagine anticipata del movimento compiuto.

Ora, affinchè essa si rappresenti, immobile, il resultato dell'atto compiuto, bisogna che l'intelligenza percepisca immobile anche il mezzo in cui questo resultato s'inquadra. La nostra attività è inserita nel mondo materiale. Se la materia ci apparisse come un perpetuo scorrimento, a nessuna delle nostre azioni assegneremmo un termine. Sentiremmo ciascuna di esse dissolversi a misura che si compie e non anticiperemmo su un avvenire sempre sfuggente. Affinchè la nostra attività salti da un *atto* a un *atto*, bisogna che la materia passi da uno *stato* a uno *stato*, poichè è solamente in uno stato del mondo materiale che l'azione può inserire un resultato e quindi compiersi. Ma è così che si presenta la materia?

*A priori*, si può presumere che la nostra percezione cerchi di prendere la materia da questo verso. Organi sensoriali e organi motori sono difatti coordinati gli uni agli altri. Ora i primi simboleggiano la nostra facoltà di

percepire, come i secondi la nostra facoltà di agire. L'organismo ci rivela così, sotto una forma visibile e tangibile, l'accordo perfetto della percezione e dell'azione. Se dunque la nostra attività mira sempre a un *resultato*, in cui momentaneamente s'inserisce, la nostra percezione non deve ritenere del mondo materiale, ad ogni istante, che uno *stato* in cui provvisoriamente essa si riposa. Tale è l'ipotesi che si presenta allo spirito; è facile vedere che l'esperienza la conferma.

Al primo colpo d'occhio che gettiamo sul mondo, anche prima di delimitare dei *corpi*, noi vi distinguiamo *qualità*. Un colore succede a un colore, un suono ad un suono, una resistenza ad una resistenza etc. Ciascuna di queste qualità, presa a parte, è uno stato che sembra persistere tal quale, immobile, attendendo che un altro lo sostituisca. Pertanto ciascuna di queste qualità si risolve all'analisi in un numero enorme di movimenti elementari. Che vi si vedano vibrazioni o che si rappresenti in ogni altra maniera, una cosa è certa, che ogni qualità è congiamento. Invano d'altronde si cerca qui, sotto il cangiamento, la cosa che cambia: è sempre provvisoriamente e solo per soddisfare la nostra immaginazione, che attribuiamo il movimento ad un mobile. Il mobile fugge senza tregua sotto lo sguardo della scienza: questa non ha mai a che fare se non con la mobilità. Nella più piccola frazione percepibile di secondo, nella percezione quasi istantanea di una qualità sensibile, possono esservi bilioni di oscillazioni che si ripetono: la permanenza di una qualità sensibile consiste in questa ripetizione di movimenti, come di palpitazioni successive è fatta la percezione della vita. La prima funzione della percezione è precisamente di attingere una serie di cangiamenti elementari sotto forma

di qualità o di stato semplice, per un lavoro di condensazione. Più grande è la forza d'agire concessa ad una specie animale, più numerosi, senza dubbio sono i cangiamenti elementari, che la sua facoltà di percepire concentra in uno dei suoi istanti. E il progresso deve essere continuo, nella natura, dagli esseri che vibrano quasi all'unisono delle oscillazioni eteree, sino a quelli che immobilizzano bilioni di oscillazioni nelle più corte delle loro percezioni semplici. I primi non sentono che movimenti, gli ultimi percepiscono qualità. I primi sono vicini a lasciarsi prendere nell'ingranaggio delle cose; gli altri reagiscono e la tensione della loro facoltà di agire è senza dubbio proporzionale alla concentrazione della loro facoltà di percepire. Il progresso si continua nella stessa umanità. Si è altrettanto più « uomo d'azione » quanto meglio si sa abbracciare d'un sol colpo d'occhio un più gran numero di avvenimenti: è la stessa ragione che fa che si percepiscano movimenti successivi ad uno ad uno e che ci si lasci condurre da essi, o che li si attinga in blocco e li si domini. Riassumendo, le qualità della materia sono altrettante vedute stabili che noi prendiamo sulla sua instabilità.

Ora, nella continuità delle qualità sensibili noi delimitiamo i corpi. Ciascuno di questi corpi cambia, in realtà, ad ogni momento. Dapprima esso si risolve in un gruppo di qualità, ed ogni qualità consiste in una successione di movimenti elementari. Ma anche se si considera la qualità come uno stato stabile, il corpo è ancora instabile, in ciò che cambia di qualità senza posa. Il corpo per eccellenza, quello che con più fondamento possiamo isolare nella continuità della materia, perchè esso costituisce un sistema relativamente chiuso, è il corpo vivente: è, d'altronde attraverso di esso che noi

ritagliamo gli altri nel tutto. Ora la vita è una evoluzione. Noi concentriamo un periodo di questa evoluzione in una vista stabile che chiamiamo una forma e quando il cangiamento è divenuto abbastanza considerevole da vincere la felice inerzia della nostra percezione, diciamo che il corpo ha cambiato di forma. Ma in realtà il corpo cambia di forma a ogni istante; o piuttosto non v'è forma, perchè la forma è l'immobile e la realtà è movimento. Ciò che è reale è il cangiamento continuo di forma: *la forma non è che un'istantanea presa sur una transizione*. Dunque qui ancora la nostra percezione cerca di solidificare in immagini discontinue la continuità fluida del reale. Quando le immagini successive non differiscono troppo le une dalle altre, le consideriamo tutte come l'accrescimento e la diminuzione di una sola immagine *media*, o come la deformazione di quest'immagine in sensi differenti. Ed è a questa media che noi pensiamo quando parliamo dell'*essenza* di una cosa, o della cosa stessa.

Infine le cose una volta costituite, manifestano alla superficie, con i loro cangiamenti di situazione, le modificazioni profonde che si compiono nel seno del tutto. Noi diciamo allora che esse *agiscono* le une sulle altre. Questa azione ci apparisce senza dubbio sotto forma di movimento, ma dalla mobilità del movimento distogliamo il più che sia possibile il nostro sguardo; ciò che c'interessa è, come dicemmo, il disegno immobile del movimento piuttosto che il movimento stesso. Si tratta di un movimento semplice? Noi ci domandiamo *dove* va. È per mezzo della sua direzione, vale a dire della posizione del suo scopo provvisorio, che noi ce lo rappresentiamo ad ogni momento. Si tratta di un movimento complesso? Noi vogliamo sapere, prima di tutto, *ciò che*

accade, *ciò che* il movimento fa, cioè il resultato ottenuto o l'intenzione che gli presiede. Esaminate da vicino ciò che avete nello spirito, quando parlate d'un'azione in via di compiersi. L'idea del cangiamento è là, io lo vedo bene, ma si nasconde nella penombra: in piena luce vi è il disegno immobile dell'atto supposto compiuto. È per questo, e per questo solo che l'atto complesso si distingue e si definisce. Noi saremmo assai imbarazzati ad immaginare i movimenti inerenti alle azioni di mangiare, bere, battersi etc. Ci basta di sapere in maniera generale e indeterminata che tutti questi atti sono movimenti. Una volta in regola da questo lato, noi cerchiamo semplicemente di rappresentarci il *piano d'insieme* di ciascuno di questi movimenti complessi, cioè a dire il disegno immobile che li sostiene. Qui ancora la conoscenza poggia sur uno stato piuttosto che sul cangiamento. Accade, dunque, in questo terzo caso come negli altri due. Sia che si tratti di movimenti qualitativi, sia che si tratti di movimenti evolutivi od estensivi, lo spirito cerca di prendere vedute stabili nell'instabilità. Ed esso mette capo anche, come abbiamo mostrato, a tre specie di rappresentazioni: 1° le qualità; 2° le forme o essenze; 3° gli atti.

A queste tre maniere di vedere corrispondono tre categorie di parole: gli *aggettivi*, i *sostantivi* e i *verbi*, che sono gli elementi primordiali del linguaggio. Aggettivi e sostantivi simboleggiano, dunque, stati; ma il verbo se si bada alla parte rischiarata dalla rappresentazione che esso evoca, non esprime punto altra cosa.

Se ora si cerca di caratterizzare con maggior precisione la nostra attitudine naturale di fronte al divenire, ecco ciò che si troverà. Il divenire è infinitamente vario. Quello che va dal giallo al verde non rassomiglia a

quello che va dal verde al blu: sono movimenti qualitativi differenti. Quello che va dal fiore al frutto non rassomiglia a quello che va dalla larva alla ninfa e dalla ninfa all'insetto perfetto: sono movimenti evolutivi differenti. L'azione di mangiare o di bere non rassomiglia all'azione di battersi: sono movimenti evolutivi differenti. E questi tre generi di movimenti, qualitativo, evolutivo, estensivo, differiscono profondamente essi stessi. L'artificio della nostra percezione, come quello della nostra intelligenza, come quello del nostro linguaggio, consiste nell'estrarre da questi divenire assai varii la rappresentazione unica del divenire in generale, divenire indeterminato, semplice astrazione che di per se stessa non dice nulla ed alla quale è anche raro che noi pensiamo. A questa idea sempre identica e d'altronde oscura o incosciente noi aggiungiamo allora, in ciascun caso particolare, una o più immagini chiare che rappresentano *stati*, e che servono a distinguere tutti i divenire gli uni dagli altri. È questa composizione di uno stato specifico e determinato col cangiamento generale e indeterminato che noi sostituiamo alla specificità del cangiamento. Una molteplicità indefinita di divenire diversamente colorati, per così dire, passa sotto i nostri occhi: noi cerchiamo di vedervi semplici differenze di colore, cioè di stati, sotto i quali scorrerebbe nell'oscurità un divenire sempre e dappertutto identico, invariabilmente incolore.

Supponiamo che si voglia riprodurre su di uno schermo una scena animata, la sfilata di un reggimento, per esempio. Vi sarà una prima maniera di farlo, e sarà di ritagliare figure articolate rappresentanti i soldati, d'imprimere a ciascuna di esse il movimenti della marcia, movimento variabile da individuo a individuo,

per quanto comune alla specie umana e di proiettare tutto sullo schermo. Bisognerebbe spendere in questo piccolo giuoco una somma di lavoro formidabile e non si otterrebbe d'altronde che un resultato abbastanza mediocre. Come riprodurre l'agilità e la varietà della vita? Ora, v'è una seconda maniera di procedere, molto più facile e nello stesso tempo più efficace. È di prendere sul reggimento che passa una serie d'istantanee e di proiettare queste istantanee sullo schermo, in modo che si sostituiscano velocissimamente le une alle altre. Così fa il cinematografo. Con alcune fotografie, di cui ciascuna rappresenta il reggimento in un'attitudine immobile, esso ricostituisce la mobilità del reggimento che passa. È vero che, se avessimo a che fare con le fotografie tutte sole, avremmo un bel guardarle, non le vedremmo animarsi: con l'immobilità anche indefinitamente giustaposta a se stessa non faremmo mai il movimento. Affinchè le immagini si animino, bisogna che vi sia del movimento in qualche parte. Il movimento, vi è bene qui, ma è nell'apparecchio. È perchè la pellicola cinematografica si svolge, conducendo volta a volta le diverse fotografie della scena a continuarsi le une alle altre, che ciascun attore di questa scena riconquista la sua mobilità: esso infila tutte le sue attitudini successive sull'invisibile movimento della pellicola cinematografica. Il procedimento è dunque consistito, insomma, ad estrarre da tutti i movimenti propri a tutte le figure un movimento impersonale astratto e semplice, il *movimento in generale*, per così dire, a metterlo nell'apparecchio, e a ricostituire l'individualità di ciascun movimento particolare con la composizione di questo movimento anonimo o con gli atteggiamenti personali. Tale è l'artificio del cinematografo. E tale è anche quello

della nostra conoscenza. Invece di attaccarsi al divenire interno delle cose, noi ci poniamo al di fuori di esse per ricomporre il loro divenire artificialmente. Noi prendiamo vedute quasi istantanee sulla realtà che passa, e, siccome esse sono caratteristiche di questa realtà, ci basta di infilarle lungo un movimento astratto, uniforme, invisibile, situato in fondo all'apparecchio della conoscenza, per imitare ciò che v'è di caratteristico in questo divenire stesso. Percezione, intellezione, linguaggio, procedono in generale così. Se si tratti di pensare il divenire, o di esprimerlo, o anche di percepirlo, non facciamo altro che azionare una specie di cinematografo interno. Si riassumerà, dunque, tutto ciò che precede, dicendo che *il meccanismo della nostra conoscenza usuale è di natura cinematografico.*

Sul carattere del tutto pratico di questa operazione non v'è dubbio possibile. Ciascuno dei nostri atti mira ad una certa inserzione della nostra volontà nella realtà.

È tra il nostro corpo e gli altri corpi un accomodamento simile a quello dei pezzetti di vetro che compongono una figura caleidoscopica. La nostra attività va da un accomodamento a un accomodamento imprimendo, ogni volta, al caleidoscopio una nuova scossa, ma non interessandosi alla scossa e non vedendo che la nuova figura. La conoscenza che essa si dà dell'operazione della natura dev'essere, dunque, esattamente simmetrica all'interesse che essa prova per la sua propria operazione. In questo senso si potrebbe dire, se ciò non significasse abusare d'un certo genere di paragoni, che *il carattere cinematografico della nostra conoscenza delle cose dipende dal carattere caleidoscopico del nostro adattamento ad esse.*

Il metodo cinematografico è, dunque, il solo pra-

tico, poichè esso consiste nel regolare l'andamento generale della conoscenza su quello dell'azione, attendendo che il dettaglio di ciascun atto si regoli a sua volta su quello della conoscenza. Perchè l'azione sia sempre rischiarata, bisogna che l'intelligenza sia sempre presente; ma l'intelligenza per accompagnare così la marcia dell'attività e assicurarne la direzione, deve cominciare per adottarne il ritmo. Discontinua è l'azione come ogni pulsazione di vita; discontinua sarà, dunque, la conoscenza. Il meccanismo della facoltà di conoscere è stato costruito su questo piano. Essenzialmente pratico, può servire tal quale alla speculazione? Cerchiamo con esso di seguire la realtà nei suoi giri e vediamo ciò che accade.

Sulla continuità di un certo divenire ho preso una serie di vedute che ho legate tra loro, per mezzo del divenire in generale. Ma è inteso che io non posso fermarmi qua. Ciò che non è determinabile non è rappresentabile: del divenire in generale non ho che una conoscenza verbale. Come la lettera *x* designa una certa incognita, quale che ella sia, così il mio « *divenire in generale* » sempre identico, simboleggia qui una certa transizione sulla quale ho preso alcune istantanee: di questa transizione non mi dice nulla. Io mi concentrerò, dunque, tutt'intero sulla transizione e cercherò che cosa accade tra due istantanee. Ma poichè applico lo stesso metodo, arrivo allo stesso resultato: una terza veduta va ad intercalarsi tra le due altre. Indefinitamente io ricomincerò e indefinitamente giustaporrò vedute a vedute, senza ottenere altra cosa. L'applicazione del metodo cinematografico metterà, dunque, qui capo ad un perpetuo ricominciamento, in cui lo spirito, non trovando mai a sodisfarsi, e non vedendo nulla ove po-

sarsi, si persuade certo d'imitare con la sua instabilità il movimento stesso del reale. Ma, se trascinandosi lui stesso nella vertigine, finisce per darsi l'illusione della mobilità, la sua operazione non l'ha fatto avanzare d'un passo, poichè essa lo lascia sempre assai lontano dal termine. Per avanzare con la realtà mobile, bisognerebbe porsi in essa. Installatevi nel cangiamento, e voi attingerete ad un tempo e il cangiamento stesso e gli stati successivi nei quali *esso potrebbe* ad ogni istante immobilizzarsi. Ma con questi stati successivi, visti dal di fuori, come immobilità reali e non più virtuali, non ricostituirete giammai il movimento. Chiamateli, secondo i casi, *qualità, forme, posizioni* o *intenzioni;* voi potrete moltiplicarne il numero ed avvicinare così indefinitamente l'uno all'altro due stati consecutivi; voi proverete sempre, dinanzi al movimento intermedio la delusione del bambino che vorrebbe, avvicinando l'una all'altra le due mani aperte, schiacciare il fumo. Il movimento sfuggirà nell'intervallo, perchè ogni tentativo di ricostituire il cangiamento con stati, implica questa proposizione assurda che il movimento è fatto d'immobilità.

2. *I sofismi di Zenòne d'Elea.* — È di ciò che la filosofia si avvide, non appena aprì gli occhi. Gli argomenti di Zenone d'Elea, sebbene siano stati formulati con un'intenzione ben diversa, non dicono altro (1).

---

(1) La scuola eleatica (sec. V av. Cr.) voleva dimostrare l'impossibilità di concepire il cangiamento. Il vero essere è unico, immutabile, eterno. Il veloce Achille non potrà mai raggiungere la lenta tartaruga (è uno dei sofismi di Zenone) perchè prima di percorrere la distanza che lo separa da essa, dovrà percorrerne la metà, e prima della metà, un quarto, e prima di un quarto, un ottavo, e così via all'infinito. La freccia se è in un punto del suo percorso, è ferma in esso (è un altro sofisma di Zenone).

Si considera la freccia che vola? A ciascun istante, dice Zenone, essa è immobile, poichè non avrebbe il tempo di muoversi, cioè di occupare almeno due posizioni successive, se non le si concedessero almeno due istanti. A un momento dato essa è, dunque, in riposo ad un punto dato. Immobile in ciascun punto della sua traiettoria, essa è, durante tutto il tempo che si muove, immobile.

Si, se noi supponiamo che la freccia possa mai *essere* in un punto della sua traiettoria. Si, se la freccia, che è mobile, coincidesse con una posizione che è immobilità. Ma la freccia *non* è giammai in alcun punto della sua traiettoria. Tutt'al più si deve dire che essa potrebbe esservi, in questo senso che essa vi passa e che potrebbe scegliere di arrestarvisi. È vero che se vi si arrestasse, vi resterebbe e che non sarebbe più col movimento che avremmo a che fare. La verità è che se la freccia parte dal punto A per ricadere al punto B, il suo movimento A B è tanto semplice, tanto indecomponibile, come movimento, quanto la tensione dell'arco che la lancia. Come un proiettile, scoppiando prima di toccare la terra, copre d'un invisibile pericolo la zona d'esplosione, così la freccia che va da A a B spiega d'un sol colpo, sebbene su una certa estensione di durata, la sua indivisibile mobilità. Supponete un elastico che voi tirate da A a B: potrete dividerne l'estensione? La corsa della freccia è questa estensione stessa, così semplice e così indivisa come la freccia stessa. È un solo ed unico legame. Fissate un punto C nell'intervallo percorso e dite che ad un certo momento la freccia era in C. Se essa vi era stata, vuol dire che vi si era arrestata, e non avrete più una corsa da A a B, ma da C a B con un intervallo di riposo. Un movimento unico è tutt'intero, per ipotesi, movi-

mento tra due arresti: se vi sono arresti intermedi, non è più un movimento unico. In fondo, l'illusione viene da ciò che il movimento, *una volta effettuato*, ha deposto, lungo il suo tragitto, una traiettoria immobile sulla quale si possono contare quante immobilità si vorranno. Di là si conclude che il movimento, *effettuandosi* lasciò a ciascun istante, al disotto di sè, una posizione con la quale coincideva. Non si vede che la traiettoria si crea tutta d'un colpo, per quanto le bisogni per ciò un certo tempo, e che se si può dividere a volontà la traiettoria una volta creata, non si saprebbe dividere la sua creazione che è un atto in progresso e non una cosa. Supporre che il mobile *è* in un punto del tragitto, significa dividere, con un colpo di forbici dato in questo punto, in due il tragitto e sostituire due traiettorie alla traiettoria unica che si considerava prima. Significa distinguere due atti successivi là dove, per ipotesi, non ve n'è che uno. Infine, significa trasportare alla corsa stessa della freccia tutto ciò che può dirsi dell'intervallo che essa ha percorso, cioè ammettere a priori quest'assurdità, che il movimento coincide con l'immobilità.

Noi non insisteremo qui sui tre altri argomenti di Zenone: li abbiamo esaminati altrove (2). Limitiamoci a ricordare che essi consistono ancora nell'applicare il movimento lungo la linea percorsa e nel supporre che ciò che è vero della linea, è vero del movimento. Per esempio, la linea può esser divisa in quante parti si vogliano, della grandezza che si vuole ed è sempre la stessa linea. Di qui si concluderà che si ha il diritto di supporre il movimento articolato come si vuole e che è sempre lo

---

(2) Nei *Données immédiates de la conscience.*

stesso movimento. Si otterrà così una serie di assurdità, che tutte esprimeranno la stessa assurdità fondamentale. Ma la possibilità di applicare il movimento *su* la linea percorsa non esiste che per un osservatore, che, tenendosi al di fuori del movimento e vedendo ad ogni istante la possibilità di un arresto, pretende ricomporre il movimento reale con queste immobilità possibili. Essa svanisce quando venga adottata dal pensiero la continuità del movimento reale, quella di cui ciascuno di noi ha coscienza quando solleva il braccio o avanza di un passo. Noi sentiamo allora che la linea percorsa tra due arresti si descrive d'un sol tratto indivisibile, e che si cercherebbe vanamente di operare nel movimento che la traccia divisioni corrispondenti ad una ad una alle divisioni arbitrariamente scelte di una linea una volta tracciata. La linea percorsa dal mobile si presta a un modo di decomposizione qualunque, perchè essa non ha organizzazione interna. Ma ogni movimento è articolato interiormente: è o un legame indivisibile (che può d'altronde occupare un'assai lunga durata) o una serie di legami indivisibili. Tenete conto delle articolazioni di questo movimento, oppure non speculate sulla sua natura.

Quando Achille insegue la tartaruga, ciascuno dei suoi passi dev'essere trattato come indivisibile, così pure ogni passo della tartaruga. Dopo un certo numero di passi Achille avrà raggiunto la tartaruga. Niente di più semplice. Se tenete a dividere i due movimenti, distinguete da una parte e dall'altra, nel tragitto di Achille e in quello della tartaruga, dei *sotto-multipli* del passo di ciascuno di essi; ma rispettate le articolazioni naturali dei due tragitti. Finchè le rispetterete, nessuna difficoltà sorgerà, perchè seguirete le indicazioni dell'esperienza.

Ma l'artificio di Zenone consiste nel ricomporre il movimento di Achille secondo una legge arbitrariamente scelta. Achille arriverà con un primo salto al punto in cui era la tartaruga, con un secondo salto al punto in cui essa s'è trasportata nel tempo che egli faceva il primo, e così di seguito. In questo caso, Achille avrebbe effettivamente sempre un nuovo salto da fare. Ma non c'è bisogno di dire che Achille per raggiungere la tartaruga si comporta ben altrimenti. Il movimento considerato da Zenone non sarebbe l'equivalente del movimento di Achille che se si potesse trattare il movimento come si tratta l'intervallo percorso, decomponibile e ricomponibile a volontà. Una volta sottoscritto a questa prima assurdità, tutte le altre ne seguono.

Niente sarebbe più facile, d'altronde, che estendere l'argomentazione di Zenone al divenire qualitativo e al divenire evolutivo. Si ritroverebbero le stesse contradizioni. Che il bambino diviene adolescente, poi uomo maturo, infine vecchio, si comprende quando si considera che l'evoluzione vitale è qui la realtà stessa: infanzia, adolescenza, maturità, vecchiaia sono semplici vedute dello spirito, *arresti possibili* immaginati da noi, dal di fuori, lungo la continuità di un progresso. Poniamo al contrario l'infanzia, l'adolescenza, la maturità e la vecchiaia come parti integranti dell'evoluzione: esse divengono *arresti reali* e noi non concepiamo più come l'evoluzione è possibile, poichè riposi giustaposti non equivarranno mai a un movimento. Come, con ciò che è fatto, ricostruire ciò che si fa? Come, per esempio, dall'infanzia, una volta posta come una *cosa*, si passerà all'adolescenza, quando, per ipotesi si è data l'infanzia solamente? Che si guardi da vicino: si vedrà che la nostra maniera abituale di parlare, la

quale si regola sulla nostra maniera abituale di pensare, ci conduce a veri labirinti logici, labirinti in cui noi ci cacciamo senza inquietudine perchè sentiamo confusamente che ci sarà sempre possibile uscirne: ci basterà difatti rinunciare alle abitudini cinematografiche del nostro pensiero. Quando diciamo « il bambino diviene uomo », guardiamoci dall'approfondire troppo il senso letterale dell'espressione. Troveremo che quand[o po]niamo il soggetto « bambino » l'attributo « uomo » non gli conviene ancora, e che quando enunciamo l'attributo « uomo » esso non si applica più al soggetto «bambino». La realtà, che è la transizione dall'infanzia all'età matura, ci è sfuggita tra le dita. Noi non abbiamo che gli arresti immaginarii « bambino » e « uomo » e stiamo per dire che l'uno di questi arresti è l'altro, allo stesso modo che la freccia di Zenone è, secondo questo filosofo, a tutti i punti del tragitto. La verità è che se il linguaggio si modellasse qui sul reale, non diremmo « il bambino diviene uomo », ma « vi è il divenire dal bambino all'uomo ». Nella prima proposizione « diviene » è un verbo a senso indeterminato, destinato a mascherare l'assurdità in cui si cade attribuendo lo stato « uomo » ad un soggetto « bambino ». Esso si comporta, press'a poco, come il movimento sempre uguale della pellicola cinematografica, movimento nascosto nell'apparecchio e il cui ufficio è di sovrapporre l'una all'altra le diverse immagini successive per imitare il movimento dell'oggetto reale. Nel secondo il « divenire » è un soggetto: esso passa al primo piano, è la realtà stessa: infanzia ed età d'uomo non sono allora che arresti virtuali, semplici vedute dello spirito: noi abbiamo da fare, questa volta, con lo stesso movimento oggettivo, e non più con la sua imitazione cinematografica. Ma la prima

maniera di esprimerci è la sola conforme alle nostre abitudini di linguaggio. Bisognerebbe, per adottare l'altra, sottrarsi al meccanismo cinematografico del pensiero.

Bisogna farne astrazione completa per dissipare d'un colpo solo le assurdità teoriche che la questione del movimento solleva. Tutto è oscurità, tutto è contradizione quando si pretende, con stati, fabbricare una transizione. L'oscurità si dissipa, la contradizione cade quando ci si colloca lungo la transizione, per distinguervi stati, praticandovi col pensiero tagli trasversali. Gli è che v'è più nella transizione che nella serie degli stati, cioè dei tagli possibili, *più* nel movimento che nella serie delle posizioni, cioè, degli arresti possibili. Solamente, la prima maniera di vedere è conforme ai procedimenti dello spirito umano: la seconda esige al contrario che si risalga il declivio delle abitudini intellettuali.

# INDICE

## Introduzione



## Enrico Bergson

## L'EVOLUZIONE CREATRICE



### Capitolo I

### L'EVOLUZIONE DELLA VITA. MECCANISMO E FINALITÀ

CAPITOLO II

LE DIREZIONI DIVERGENTI DELL'EVOLUZIONE DELLA VITA.
TORPORE, INTELLIGENZA, ISTINTO



CAPITOLO III

IL SIGNIFICATO DELLA VITA
L'ORDINE DELLA NATURA E LA FORMA DELL'INTELLIGENZA



CAPITOLO IV.

IL MECCANISMO CINEMATOGRAFICO DEL PENSIERO